

✙
ТВОРЕНИЯ
СВЯТЫХ ОTCОВ
И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСИХАСТСКИЕ ТЕКСТЫ

СОСТАВЛЕНИЕ,
ОБЩАЯ И НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ
А. Г. ДУНАЕВА



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви

2012



МОСКВА
2012

Рекомендовано
к публикации Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 12-124-2540

ТВОРЕНИЯ
СВЯТЫХ ОТЦОВ
И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСИХАСТСКИЕ ТЕКСТЫ

Составление, общая
и научная редакция А. Г. Дунаева



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2012

УДК 273.946.1
ББК 86-372
В 428

Рецензент:

канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник
Института всеобщей истории РАН
О. А. Родионов

Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч.
В 428 ред. А. Г. Дунаева. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. — 560 с., указ. — (Творения святых отцов и учителей Церкви).

ISBN 978-5-88017-273-3

В сборнике представлены переводы аскетико-мистических и богословских сочинений византийских авторов V–XV вв. Одни тексты были включены в XVIII веке в греческое *Добротолюбие*, другие тематически примыкают к знаменитому собранию, хотя впервые были опубликованы только в XIX–XX веках. В издававшиеся ранее переводы внесены некоторые поправки и уточнения. *Послание Симеона Евхаитского, 50 глав* Дионисия монаха и дополнительные *Силлогистические главы* свт. Марка Эфесского публикуются в русском переводе впервые. Издание, снабженное необходимыми указателями, рассчитано на читателей, интересующихся византийской литературой, особенно православной аскетикой и богословием.

УДК 273.946.1
ББК 86-372

© Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви, 2012
© Сост., общ. ред., предисл., примеч.,
прилож., указ.: А. Г. Дунаев, 2012
© Переводы с древних языков и примеч.:
коллектив авторов, 2012

ISBN 978-5-88017-273-3

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Сборник «Византийские исихастские тексты», выходящий в серии «Творения святых отцов и учителей Церкви», включает сочинения разных греческих авторов с V по XV в. Термин «исихазм» (см. нашу статью: ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 240–254) берется здесь в самом обширном спектре значений слова, т. е. и в широком смысле — как православная аскетико-мистическая практика, и в более узком — как творение умной молитвы, прежде всего Иисусовой, а также как попытка богословского обоснования этой практики во время паламитских споров XIV–XV вв.

Некоторые тексты (*Послание к индийским монахам* прп. Иоанна Карпафийского, псевдосимеоновский *Трактат о трех способах молитвы, О божественном единении* Каллиста Ангеликуда, *О молитве Иисусовой* свт. Марка Эфесского) были изданы в греческом *Добротолубии*¹ на языке оригинала или в новогреческом переводе, но по тем или иным причинам не вошли в русский перевод *Добротолубия*, выполненный свт. Феофаном Затворником². В настоящем сборнике помещены русские переводы этих трактатов, сделанные с древнегреческих оригиналов (по критическим изданиям, когда таковые существуют). Другие тексты (*Сто семнадцать глав* прп. Иоанна Карпафийского, анонимный комментарий на Иисусову молитву, *Послание Симеона Евхаитского, Пятьдесят глав* Дионисия монаха, *Силлогистические главы* свт. Марка Эфесского, *Предание* свт. Филофея Коккина, трактаты свт. Григория Паламы), впервые изданные лишь в XIX–XX вв., не вошли в греческое *Добротолубие*, однако соответствуют тематике знаменитого сборника.

Переводы включенных в сборник текстов были выполнены разными авторами и публиковались ранее в книгах, уже давно ставших библиографической редкостью или быстро исчезнувших с прилавков книжных магазинов. Укажем здесь издания, с которых перепечатываются тексты (для настоящего переиздания уточнены отдельные ссылки, внесены некоторые поправки и небольшие дополнения).

¹ Об этом знаменитом сборнике см. подробную статью: Дионисий (Шленов), иг., Родионов О. А. *Добротолубие* // ПЭ. Т. 15. М., 2007. С. 491–512.

² Подробный филолого-богословский анализ методов перевода еп. Феофана, затворника Вышенского, на примере творений прп. Григория Синаита, включенных в состав *Добротолубия*, см. в кн.: Григорий Синаит, прп. *Творения* / Пер. с греч., примеч. и послесл. еп. Вениамина (Милова). М., 1999. С. 133–146.

Творения Иоанна Карпафийского публикуются по изд.: *Дополнение к Добротолюбию: Вторая сотница преподобного Иоанна Карпафийского* / Пер. с древнегреч., примеч., послесл. и указ. А. Г. Дунаева. М., 2001 (Святоотеческая письменность). 109 с., указатели. Послесловие переиздано также (в несколько измененном и сокращенном виде): Дунаев А. Г. *Иоанн Карпафийский* // ПЭ. Т. 24. М., 2010. С. 314–319.

Перевод анонимного догматического толкования на Иисусову молитву впервые издан: *Византийские догматические толкования на Иисусову молитву* / Пер. с древнегреч. и примеч. В. Г. Патрина и А. Г. Дунаева, предисл. А. Г. Дунаева // БТ 41 (2007), 8–19 (см. с. 10–12, пер. издан параллельно с греч. текстом).

Метод священной молитвы и внимания Пс.-Симеона Нового Богослова перепечатывается по изд.: *Путь к священному безмолвию* 1999, 15–27, 162–171 (Приложение).

Первые два *Опровержения Акиндина* свт. Григория Паламы и его же краткий трактат *Изложение чудовищного множества нечестий Варлаама и Акиндина* впервые были изданы в кн.: Свт. Григорий Палама. *Пolemика с Акиндином* / Изд. подг. А. Г. Дунаев. Святая гора Афон, 2009 (Smaragdus Philocalias). 268 с., указатели.

Сочинения Каллиста Ангеликуда и свт. Филофея Коккина переиздаются по: *Путь к священному безмолвию* 1999, 28–122 и 139–146. Наше издание 1999 г. послужило толчком для изучения группой российских ученых рукописного наследия (в греческих оригиналах и славянских переводах) Каллиста Ангеликуда. Результаты этой работы, ныне продолженной под общим руководством итальянского ученого А. Риго, надеемся, будут опубликованы в ближайшие годы.

Толкование на молитву Иисусову свт. Марка Эфесского впервые издано: *Византийские догматические толкования...* (см. выше), с. 12–17 (пер. издан параллельно с греч. текстом). Сочинение *Силлогистические главы* этого же святителя публикуется по: *Путь к священному безмолвию* 1999, 123–138.

Послание Симеона Евхаитского, 50 глав Дионисия монаха и дополнительные *Силлогистические главы* свт. Марка Эфесского, а также статья О. А. Родионова издаются в настоящем сборнике впервые.

При переводе и цитации использованы следующие условные обозначения.

Дополнения, сделанные при переводе для большей ясности, обычно отмечены квадратными скобками []. Однако там, где особенно важно отличить добавления, вытекающие из особенностей грамматики греческого или славянского языков, от разного рода конъектур (напр., восстановление пропущенных при цитации слов; смысловые вставки по контексту и т. п.), последние выделялись угловыми

скобками < >. Более или менее дословные аллюзии из Священного Писания мы старались выделять курсивом, а цитаты дополнительно заключали в кавычки. Если при цитации то или иное слово приводилось в синонимичной замене, вставлялось автором для пояснения опущенного контекста или согласно собственному пониманию мысли цитируемого произведения, то такие вставки-замены дополнительно маркировались отсутствием курсива. В тех случаях, когда отклонения в цитатах из Писания от «стандартных» текстов засвидетельствованы в современных критических изданиях (гёттингенской *Септуагинте* и у Нестле—Аланда), мы оставляли курсив. При невозможности точно идентифицировать цитату (или цитату-пересказ) кавычки (или курсив) обычно опускались или ставились условно. Церковнославянские цитаты из Священного Писания³ русифицированы (при возможности использовались переводы синодальный и П. А. Юнгера). Все цитаты из сочинений древнецерковных авторов проверены по современным критическим изданиям (когда таковые существуют и были нам доступны) и PG (при этом имеющиеся русские переводы святоотеческих текстов, указанные в конце книги, обычно не использовались). Элементы дореформенной орфографии оставлены в переводных текстах в словах мир/мір/мүро в тех случаях, когда современная орфография (удержанная при абсолютно ясных контекстах) могла бы привести к смысловой путанице.

При ссылках на издания сочинений древних авторов и русские переводы использована сокращенная система обозначений, раскрытая в Указателе цитат в конце книги; там же приведены необходимые библиографические описания или стандартные справочники, где имеется вся необходимая информация.

Мы не всегда имели возможность строго соблюдать оговоренные принципы, поскольку переводы готовились разными авторами и в разное время, что затрудняло общую редакцию; кроме того, неодинаковы сами качество и принципы издания греческих текстов. Все же надеемся, что разнобой окажется не слишком существенным и не помешает цельному восприятию книги.

Научный редактор-консультант
Издательства Московской Патриархии
А. Г. Дунаев

³ За исключением *Предания* свт. Филофея Коккина.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[]	— дополнения (грамматические или контекстуально-смысловые)
< >	— дополнения по смыслу или конъюнктуральные вставки-исправления переводчика; восстановление пропусков в цитатах (в отдельных случаях)
<...>	— пропуски в цитатах (в отдельных случаях)
()	— обычные функции
/ /	— вариант перевода
«курсив»	— дословная цитата
«прямой шрифт»	— отдельная неточность в цитате (другое слово, вставка, изменение части слова)
<i>курсив</i>	— аллюзия или неточная цитата (в т. ч. перестановка слов и артиклей и т. п.)
ср.	— маркирует не всегда выделенную в тексте неточность цитаты (возможна комбинация с курсивом и кавычками)
см.	— отсылает к контексту имеющегося в виду места из Священного Писания
пар.	— отсылает к параллельным местам синоптических Евангелий

ПРЕПОДОБНЫЙ
ИОАНН КАРПАФИЙСКИЙ



Блаженного Иоанна Карпафийского сто семнадцать глав¹ [Вторая сотница]

Все доброе произошло от благого [источника], и в сущем ¹
нет никакого зла, ибо ничто лукавое не может произойти от
благого по сущности.

Благое по сущности есть собственно сущее, и присно сущее, ²
и тождественно сущее, а именно — безначальное Начало всего,
неизреченная Монада, триипостасная Единица: неисточный
Отец, вечный Родитель Сына и сущностно Источник Святого
Духа.

Все созданное создано из не-сущего², то есть получив бытие ³
по воле Сущего. Ибо если несозданное — Сущее, то создан-
ное — не сущее, но называется сущим, потому что приобрело
бытие от Сущего. Если же оно владеет приобретенным быти-
ем, то не извечно сосуществует с Богом, поскольку началом
и концом имеет Самого Бога, а Он не имеет ни начала, ни кон-
ца, Сам будучи конечной причиной³ всего.

Несозданное бесконечно, а созданное конечно. Как же конеч- ⁴
ное будет извечно сосуществующим с бесконечным? Ведь ум,
созерцая созданное как получившее начало бытия, поскольку
оно создано, проходит мимо него и достигает несозданного
безначального Начала, конца Коего не находя, созерцает Его

¹ Рукописные надписания весьма разнятся: *Главы богословские и по-
знавательные; Главы аскетические; Главы деятельные; Главы о тварном
и нетварном, добре и зле физиологические аскетические* (см.: Disdier 1932,
297–298; Balfour 1994, 42). Встречаются и другие титулы.

² Здесь и далее (τὸ) μὴ ὄν переводится как «не-сущее», а (τὸ) οὐκ ὄν — как
«не сущее».

³ Здесь и в § 13 букв. «причинной целью» (αἰτίον τέλος). Термин был вве-
ден Аристотелем (*Евдемова этика*, I, 1218 b 10. 16; *Метафизика*, II, 2, 996 a 25)
и использовался, главным образом, перипатетиками, хотя изредка встре-
чается (под влиянием Аристотеля) и у неоплатоников. Другими авторами
(в т. ч. стоиками и христианскими писателями) это словосочетание не упот-
реблялось.

не сосуществующим с Им созданным, но, скорее, неуразуваемо предсуществующим Ему и предоставляющим бытие не имеющему бытия. Посему, смирившись (συσταλείς)⁴, охваченный созерцанием не постижимого и не охватываемого умом, он заставляет умолкнуть мысль, что извечно сосуществует с Богом созданное Им, оставляя Ему ведать, каким образом произошло первоначально созданное Им.

- 5 Хранящий законы Сущего познаёт логосы [сотворенного] из не-сущего, а уразумевший логосы [созданного] из не-сущего, продвигаясь, приходит к знанию Сущего.
- 6 Как чувственное солнце показывает здоровым очам красоты видимых [вещей], так умопостигаемое солнце восходит, [дабы] явить чистому уму их логосы⁵.
- 7 Одержимые одними и теми же страстями лишены единства, а подвизающиеся в одной и той же добродетели достигают мира. Ведь гневливый, общаясь с гневливым, сребролюбец — с причастным той же страсти, чревоугодник — с упражняющимся в подобном зле, возымеет смятение и печаль, посредствующую между ним самим и сообщником, потому что самолюбие всегда убеждает превзойти другого в стяжании вождеваемого, вследствие чего другой лишается этих удовольствий, откуда рождается печаль и возникает гнев, отчего разрывается красота единства. Стремящиеся же к одним и тем же добродетелям вместе направляются одинаково вождеваемыми ими благами к превосходящему всякую мысль миру. Ибо воздержный — с воздержным, и целомудренный — с целомудренным, и несребролюбивый, и кроткий, и, короче говоря, всякий, украшенный этими и остальными видами добродетели, имеет безмятежное жительство с подобным [ему] по нравам, потому что только добро дружественно себе, зло же себе враждебно.
- 8 Если ничто из сущего не противоположно само себе по природе, а порок воюет против себя самого, значит, порок не имеет сущностного бытия (οὐκ ἔστιν ἐνυλόστατος).
- 9 Если именно первое благо есть собственно Сущее, то зло, соответственно, не сущее, потому что благое по сущности не

⁴ Букв. «свернувшись, сжавшись».

⁵ Терминология, свойственная античной (стоицизм) и христианской (напр., прп. Максим Исповедник) философиям.

терпит иметь соприсущей какую-либо враждебную противоположность. Если же зло оказывается не сущим (ибо ничто не может иметь бытие без Сущего, а злу не свойственно произойти из благого по сущности), то зло оказывается несуществующим (*ἀνυλόστατον*), раз оно не возымело бытия от Сущего, без Которого ничто не может получить бытие.

Как ощущаемая тьма, будучи тенью тела, по своей природе ¹⁰ не существует, тогда как свет существует по своей природе, ибо тьма есть не что иное, как тень тела, омрачающая занимаемое [ею] место из-за заслонения [света] отбрасывающим тень телом (об этом ясно свидетельствует действие чувственного ока: смежив собственные вежды, оно попадает во тьму, случившуюся из-за разлучения со светом; раскрыв же веки, глаз тотчас уничтожает возникшую от их тени несуществующую (*ἀνυλόστατον ὅν*) тьму и снова принимает субстанциальный свет, существующий по природе), — точно так надо представлять и порок, символом которого является упомянутая тьма, случившийся (*σύμβασις οὐσαν*)⁶ из-за отклонения от добра и по своей природе не существующий. Если бы мы могли мыслить благоразумно, то сами собой легко бы обнаружили, что порок есть добровольное уклонение ума от добра, так что если бы ум не уклонялся, то не было бы и порока, по природе не-сущего.

Созданное Сущим из-за лишения Его затенило не-сущее⁷, ¹¹ но уничтожает случившееся (*τὸ σύμβαν*), восходя к единению с Тем, Чем⁸ оно создано.

Если ничто созданное из не-сущего не может осущество- ¹² вать что-либо к бытию (ибо как могло бы само по себе не-сущее, но получившее бытие от другого, предоставить бытие

⁶ Это редкое слово, употребленное здесь и еще в гл. 12 вместо обычно *συνβεβηκός* («акциденция»), у стоиков, занимавшихся специальными грамматическими вопросами, имело терминологическое значение «самодостаточного предложения». Хотя Иоанн Карпафийский не имеет в виду этого технического смысла, приверженность автора к стоической лексике показательна.

⁷ Толкование очевидно из предыдущей главы: в результате грехопадения между Богом и человеком возникло средостение, отбрасывающее на творение тень, саму по себе не существующую; при уничтожении преграды исчезает и тень.

⁸ Или «Кем».

иному, раз это свойственно одному Сущему самому по Себе?); если собственно Сущее, Которое есть первое благо, не привело к существованию ничего злого (не являющегося в то же время по сущности благом, так как происшедшее от него добро не может дать сущности чему-то сотворенному и само по себе не может иметь бытие без Сущего), — следовательно, зло не существует по природе, не имея возможности быть само по себе, как показало рассуждение, и не взяв бытие от чего-либо; скорее, оно является случайностью (σύμβαμα), не имея своей собственной субстанции (υπόστασιν), но признается существующим, будучи, так сказать, неким добровольным затемнением разума, уклоняющегося от добра.

- 13 Полагающий для себя из-за конечной причины всего⁹ начало того, что должно сделать в соответствии с ней, успешно достигнет ее, так как она сама по себе знает, что есть соответствующее ей начало.
- 14 Говорят, что различия есть в преуспеваниях, но не в совершенстве, ибо оно не разнообразно, имея целью единовидное знание — беспредельный предел всякого делания и созерцания.
- 15 Существует три основных рода знания — деятельное, природное и богословское¹⁰: первому могут учить люди, второму — ангелы (однако более свойственна сама цель первого¹¹),

⁹ То есть Бога (см. § 3). Греческий текст всей главы: Ὁ διὰ τὸ τῶν ὄλων αἴτιον τέλος τὴν τῶν κατ' αὐτὸ πρακτέων ἀρχὴν ποιοῦμενος ἀφίξεως τῆς πρὸς αὐτὸ τεύξεται· αὐτὸ γὰρ πρὸς ἑαυτὸ τὴν κατ' αὐτὸ ἀρχὴν ἐπίσταται. Толкование: имеющий целью своей жизни достичь Бога в качестве основания всякого дела полагает мысль о Нем, и тогда Сам Бог управит дела, которые должно свершить ради спасения. Английский переводчик подразумевает то же подлежащее при «знает», что и в начале предложения («he»): «...for essentially he has understood what is properly the beginning». В таком случае можно было бы с большой натяжкой перевести: «...ибо, само собой, он знает соответствующее ей начало», — но этот вариант представляется гораздо худшим и не соответствующим предыдущим словосочетаниям, а английский перевод в данном месте — недопустимо вольным.

¹⁰ Ср. с гл. 1 *Практика* Евагрия: «Христианство есть учение Спасителя нашего Христа, состоящее из деятельной, природной и богословской [частей]» (SC 171, р. 498 A. et C. Guillaumont; PG 40, 1221 D). Хотя это деление встречается во многих произведениях Евагрия (см. примеч. 1 на с. 498–499 указ. изд.), скрытая цитата именно из *Практики* бесспорна (ср. ниже, гл. 117).

¹¹ μάλλον δὲ προσφύεστερον αὐτὸ τῆς προτέρας τὸ τέλος. Фразу можно понимать двояко в зависимости от трактовки порядка слов и падежа τῆς

тайноводителем же третьего является само сущностное Слово.

Полагающий, что он есть нечто, пожалуй, не успеет стать ¹⁶ чем-то на самом деле: ведь полагание того, чего нет, уже не позволяет продвинуться к тому, что кажется существующим.

Мнение о знании лишает его и порождает противополо- ¹⁷ жное¹².

Если лилии произрастают преимущественно в долинах, ¹⁸ то и Уподобившийся им вырастает в смиренных душах, ибо говорит Слово-Жених: *«Я — лилия долин»*¹³.

Смирение есть познание собственной немощи и беднос- ¹⁹ ти умом, видящим в своем существе недостаток и нищету, поскольку, будучи не сущим и получившим бытие по воле Сущего, сам он не самодостаточен в своем бытии, но, удерживаемый волей Творца в приснопробывании, и благобытие, естественно, приобретает по причастности Сущему. Ведь там, где природа имеет бытие отонуду, необходимо, чтобы оттуда же происходили и природные преимущества.

Все, что не является несозданным, не самодостаточно, а не- ²⁰ самодостаточное нуждается в помощи со стороны несозданного и самодостаточного. Так и человеческий ум — одно из созданного; значит, он не самодостаточен, а посему нуждается в помощи Бога, без которой он не способен сделать что-либо лучшее¹⁴. Поэтому нужно, чтобы творящий благо, возводя добродетель к Подателю крепости, говорил: *«Он дает крепость сотворить силу»*¹⁵; и: *«Крепость моя и пение мое Господь,*

πρωτέρας, предложив такой буквальный вариант перевода: «...но более первого сама цель присуща» («цель первого» или «более первого»?). Если это genetivus comparationis при хиастическом расположении слов, то смысл приблизительно такой: цель второго знания, более возвышенная, чем цель первого знания, более свойственна подвижникам (монахам, подражающим ангелам). Если же это genetivus subjectivus, то подразумевается, что цель первого, практического знания более свойственна людям по природе (и скорее достижима), тогда как цель второго присуща скорее ангелам, чем людям (и менее доступна).

¹² Парафраз: «Самомнение о собственном знании лишает человека знания и порождает незнание».

¹³ Песн. 2, 1.

¹⁴ τὸ τῶν κρείττονων. Здесь и далее мы старались оставить букв. перевод слова τὰ κρείττονα — «лучшее», но в гл. 72 и 103 предпочли вариант «добродетели».

¹⁵ Втор. 8, 18.

и был мне во спасение»¹⁶; и: «Не я» совершил это лучшее, «а благодать Божия, которая со мною»¹⁷.

21 Приписывающего себе причину добродетелей и превозносящегося над братьями как небрежными Христос упрекает, возглашая чрез Павла: *«Ибо что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?»¹⁸. «Се, оставляется дом твой пуст»¹⁹ Моего предстательства.*

22 Кроткий и смиренный — священное пристанище Бога. *«У кого, — говорит Он, — упокоюсь, как не у кроткого, и смиренного, и молчаливого, и трепещущего словес Моих?»²⁰.*

23 Когда врожденный в нас страх боится Сущего, возникает благочестие; когда же — не-сущего, обращается в трусость. Причина преуспевания его к лучшему — познавательность, и память смертная, и неизбежность ожидаемого праведного Суда; причина же скольжения к худшему — любовь к телу и любовь к миру и происходящее из них гневное состояние.

24 Когда природные в нас блага, соименные страстям, движутся согласно естеству, они становятся добром; когда же они движутся против естества, то становятся злом.

25 Если Бог является сущностной жизнью, то Он начало и конец всех разумных [существ], пришедших от жизни к бытию, [дабы] достичь жизни, когда случившаяся смерть удаляется прочь, ибо не получила бытия от Сущего, так чтобы пребывать, завися от Сущего. Ведь Бог *«смерти не сотворил и не радуется гибели живых»²¹.*

26 Страх Господень — родитель разумности, а [происходящее] от разумения подлинное исполнение заповедей привлекает знание, когда премудрость, будучи ведением божественных и человеческих предметов и их причин, после [стяжания] бесстрастия помещается в душе.

27 Благоговеющий пред Одним не убоится большинства, скорее, большинство устрашится его из-за Одного, ибо, если, говорит [Писание], устрашитесь Господа Бога вашего и по-

¹⁶ Пс. 117, 14.

¹⁷ 1 Кор. 15, 10.

¹⁸ 1 Кор. 4, 7.

¹⁹ Мф. 23, 38.

²⁰ Ис. 66, 2.

²¹ Прем. 1, 13.

слушаете гласа Его, *«никто не противостанет пред лицом Вашим, но страх перед вами и трепет перед вами будет на всех народах»*^{22, 23}.

Приятие мудрости совершается обычно благодаря исполнению заповедей, ибо Бог не дает ее прежде принятия [наших] благодеяний, как изрек некий благочестивый мудрец: *«Вожделевая премудрости, соблюди заповеди, и Господь Бог подаст тебе ее»*²⁴.

Желающий растратить богатство премудрости услаждением тщеславия не будет иметь согласия Бога на предоставление ее, даже если вознесет²⁵ тысячи молений, ибо Бог не благоволит согласиться на дар недобро просящим, как говорит Иаков, ученик Христа: *«Просите и не получаете, потому что недобро просите, чтобы растратить во всех наслаждениях ваших»*²⁶.

Когда вожделевающее [начало] движется к любви к лучшему, подгоняемое стрекалом божественного страха, тогда разумное [начало] наставляется против ухищрений порока и, разведав коварные бесовские злодеяния, поручает [их] яростному [началу], чтобы лучшей угрозой прогнать [их] далеко прочь, своевременно натачивая ярость до гнева, доходить до которого поощряет ее и Давид, говоря: *«Гневайтесь и не согрешайте»*²⁷.

Тогда душа оскверняет свое яростное [начало], когда, 31 поползнувшись к мирским наслаждениям, она побуждается им подвизаться ради них. Печаль и злопамятство постоянно вкрадываются в нее и неизбежно вынуждают ее заострять ярость против едиnorodных²⁸, не думая, что ее яростный пыл становится проклятым из-за противоестественного движения, уменьшаясь в природной крепости, которую она получила от Создателя против бесов и страстей, ибо говорит [Писание]: *«Проклята ярость их, потому что упорна, и гнев их, потому что ожесточился»*²⁹.

²² Или «язычниках».

²³ Втор. 11, 25.

²⁴ Сир. 1, 26.

²⁵ Букв. «принесет возношения».

²⁶ Иак. 4, 3.

²⁷ Пс. 4, 5.

²⁸ Братьев, ср. гл. 36.

²⁹ Быт. 49, 7.

- 32 Если искушающий (ὁ πειράζων)³⁰ назван в Евангелиях диаволом-клеветником³¹, значит, он лишен искусства предвидения (προλείρας τῆς εἰδήσεως) наших мыслей. Ведь один только сотворивший нас Бог, говорит кто-то из сведущих (γνώστικῶν) отцов³², знает ум. Следовательно, от диавола и щитоносцев его скрыто, по всей вероятности, то, что в нашем уме³³, поскольку они не только не суть сущностное знание, но и далеко отстоят от Того, Кто является им.
- 33 Если логосы созданного находятся в *сокровищницах Премудрости*³⁴, то они неведомы не причастным сущностной премудрости. Стало быть, лжещумели (ἐψευδοκτύλησαν)³⁵ эллинские мудрецы, бахвалясь знанием сущностей сущих [вещей].
- 34 Бегущий от подражания дурному [человеку] и вместе не избегающий говорить против него, тем самым незаметно показал себя ничуть не менее подобным порицаемому.
- 35 Не осуждай блудника, даже если ты целомудрен: избегай деяния, не порицая соделавшего. Ведь Сказавший «не соблуди»³⁶, сказал «не осуждай»³⁷; если же ты, не блудя, осуждаешь блудника, то обвиняешься с ним за то, в чем осуждаешь его, потому что так же, как он, преступаешь закон.
- 36 Подвизающийся в истинном смиренномудрии, всегда испытывающий свои дела, предстает с благоговением пред

³⁰ Букв. «испытывающий», ср. далее «предварительный опыт знания». Оставлен традиционный славянский перевод, поскольку русские слова «искушение», «искус» и «искусство» позволяют адекватно передать однокоренные греческие слова.

³¹ Мф. 4, 1 пар.

³² Почти дословная цитата из Евагрия (*Практик*, 47 // SC 171, p. 606: 5–6 A. et C. Guillaumont; PG 40, 1245 B; коммент.: Ibid. P. 607–609).

³³ При другом чтении (отсутствии артикля) половины рукописей всех семейств следует перевести: «диавол и щитоносцы его скрываются в нашем уме».

³⁴ Ср.: Кол. 2, 3; Сир. 1, 25.

³⁵ Редчайший глагол ψευδοκτύλέω, отсутствующий в стандартных греческих словарях, засвидетельствован в TLG у Иоанна Каминиата (IX—X вв.): μάτην οὖν ἐν τούτοις ἐψευδοκτύλησαν Ἕλληνες, τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τῶν πραγμάτων ἀφρημένοι καὶ ταῖς κενολογίαις τῆς αὐτῶν δεισιδαιμονίας καθ' ἑαυτῶν ὀπλισμένοι (На взятие Фессалоники, XI, 4 // CFHB 4, p. 12: 34 Böhlig; PG 109, 541 A).

³⁶ Дословно в Писании имеется заповедь «не прелюбодействуй» (Исх. 20, 13; Втор. 5, 17, ср.: Мф. 5, 27; 19, 18; Рим. 13, 9).

³⁷ Ср.: Лк. 6, 37; Рим. 2, 1.

Богом и Судией, привлекая к себе Его милость. Он предоставляет Ему наиболее судить всех, потому что боится, обладая природой судимых, воссесть нечаянным³⁸ судьей единокровных вместе с естественным Судией.

Когда помысел влечет тебя обвинить или осудить поступок ближнего, тогда, обратившись к себе, исследуй в точности собственные дела, чтобы не скрылось от тебя, что ты, сурово осуждая легкие прегрешения ближнего, одержим более тяжкими пороками, и чтобы не испытать тебе нечто подобное тому фарисею, который, взирая гордым рассудочным оком на прегрешения мытаря и не обращая внимания на собственные грехи, возымел, несчастный, [собственным] судьей осужденного [им], ибо Бог сопоставлением с мытарем осудил его³⁹, поскольку превозношению свойственно осуждаться смиреномудрием.

Злословящий сказавшего или сделавшего что-либо дурное по отношению к нему, вместе со своим обидчиком побежден грехом, показав себя, как и тот, немужественным и посему нелюбомудрым: он плохо защищался от плохого и, поступив худо с поступившим худо, вместе с оным «оказался преступником закона»⁴⁰, потому что [апостол] говорит: «Не воздавая злом за зло или ругательством за ругательство»⁴¹.

Если, по Иакову, «вера без дел мертва»⁴², а мертвое принадлежит к не-сущему, следовательно, имея не-сущее как сущее, заблуждается тот, кому кажется, будто он имеет веру, лишенную добродетелей. А раз так, дурно поступающий (φαυλόπραγος)⁴³ верный неверен, даже если объявляет, что имеет веру в Бога.

Иов назван «богочестивым праведником»⁴⁴, потому что действительно исполнял благочестие по отношению к Богу. Ведь

³⁸ Или «неразумным».

³⁹ Лк. 18, 9–14.

⁴⁰ Иак. 2, 11, ср.: Рим. 2, 25. 27.

⁴¹ 1 Пет. 3, 9.

⁴² Иак. 2, 26.

⁴³ Абсолютный *hарах* (слово не засвидетельствовано ни в одном из доступных нам словарей; во всем TLG лишь единожды зафиксировано однокоренное сущ. *φαυλόπραγία* в *Житии Симеона Столпника младшего*, гл. 160: 32 van den Ven).

⁴⁴ Иов 1, 1.

чтущий Бога просто на одних словах, а на деле отвергающий Его заповеди является неправедным богопочитателем, который и услышит: «*Что говоришь Мне: Господи! Господи! — и не делаешь того, что Я желаю?*»⁴⁵.

41 Вера есть внутреннее (ἐνδιάθετος)⁴⁶ доверие верующего к тому, в кого он верит; или иначе, вера есть нелюбопытствующая убежденность верующего относительно предмета⁴⁷ веры, превосходящая доказательство.

42 Верным является благомысленный (εὖνους) [и] неуклонный (ἀπαράβατος) страж законов, вверенных Богом.

43 Я думаю, что тебе, подвизающемуся против страстей и ко благу, чтобы спокойнее стал путь твой к этому, полезнее не принимать дурной мысли против своего ближнего, даже если его слова или поступки по отношению к тебе или другому кажутся свидетельствующими о каком-то явном пороке. Сам перед собой оправдывая его, сам будь его адвокатом: так ты не примешь помыслов ложной подозрительности (ψευδολογοίας)⁴⁸, осуждения и гордости, а еще памятозлобия, гнева и печали, добромыслием (καλονοίᾳ)⁴⁹ прогоняя рой названных пороков, и тем соделаешь ристалище души своей беспрепятственным (ἀνυπανάστον)⁵⁰.

44 Кого удерживает мир, не освобождает время; кого же мир не удерживает, время не порабощает. Это ясно из [примера] старцев в [повествовании о] блаженной Сусанне⁵¹ и [примера] юного Иосифа⁵²: те в старческом возрасте пленились юношес-

⁴⁵ Лк. 6, 46.

⁴⁶ Букв. «вложенный внутри»; эпитет имел у стоиков (и отчасти у ранних христианских авторов) терминологическое значение «мыслимого слова» (антоним — «произнесенное слово»).

⁴⁷ В ряде рукописей артикль не ср., а муж. рода (как в предыдущей фразе).

⁴⁸ Абсолютный харах.

⁴⁹ Это слово зафиксировано в TLG только один раз у прп. Феодора Студита в *Великом оглашении* (17, р. 48: 20 Cozza-Luzi). У аввы Дорофея есть аналог — καλονοήσια.

⁵⁰ Абсолютный харах. Один из редчайших для прозаиков (не схолиастов) случаев, когда в одной фразе соседствуют сразу три харах'а (напр., в весьма объемном *Макариевском корпусе* нам встретилось только одно подобное место).

⁵¹ Дан. 13. Повесть о Сусанне отсутствует в еврейском тексте. В критическом издании Септуагинты А. Ральфа она помещена перед книгой пророка Даниила как отдельное произведение.

⁵² Быт. 39.

кой страстью, а этот в молодости показал в целомудрии образ мыслей сед[овлас]ого.

Существуют три, как я полагаю, главные причины, от кото- 45
рых происходит болезнь стяжания. Первая — некая тайная гор-
дыня, которая, представляя смешным во время нужды просить
или получать от других необходимое, убеждает иметь свыше
нужного и копить деньги. Вторая — некое тщетное наслажде-
ние самим материальным владением. Третья — немощь веры,
обессиливающая душу, чтобы не иметь надежды на Бога как
сокровище для владения необходимым, но собирать и держать,
как будто по нужде, не столько, сколько требует нужда, но
сколько велит стяжание. Поэтому и назвал Павел идолослуже-
нием стяжание как променивающее упование на Бога, говоря:
*«И любостяжание, которое есть идолослужение»*⁵³.

Боязнь бедности⁵⁴ рождает бедность⁵⁵, но подверженных 46
рождающей утешают люди, а приверженцев рождаемой нака-
зывают ангелы.

Корыстолюбцем является превосходящий стяжанием нужду 47
и скупостью обижающий нуждающихся.

Тот иконом, но не стяжатель, кто приобретает больше, 48
чем ему нужно, ради служения другим, а не для услаждения
имуществом. Если даже и кажется он приобретшим боль-
ше собственных нужд, на самом деле он не приобрел боль-
шего, так как собственной потребностью считает служение
другим.

Неправеден желающий стяжать и превзойти в вещах брата, 49
отрекаясь от справедливого равенства.

Притворяющийся бедным и тайком грабящий посредством 50
убеждения милостивых — неправедный хищник, ибо он при-
творством неявно похитил заранее то, что должен был полу-
чить настоящий бедняк.

«Время, — говорит [Екклесиаст], — рыдать, и время лико- 51
*вать»*⁵⁶. Рыдает человек, терзающий себя покаянными укорами
совести, а ликует — делами являющий красоту божественных
словес.

⁵³ Кол. 3, 5.

⁵⁴ Толкование: материальной.

⁵⁵ Толкование: духовную.

⁵⁶ Еккл. 3, 4.

- 52 Желающий иметь свой яростный темперамент безмятежным и негневливым пусть прежде образумит вожделеющее [начало], чтобы оно не было благосклонным к вещественным наслаждениям. Ведь когда это последнее не находится в хорошем состоянии, то неизбежно и родственное ему яростное [начало] оказывается в плохом положении. Стало быть, напрасно трудится устанавливающий себе закон безгневия, но не исцеляющий ложные стремления вожделения, от которых, словно от источников, притекает к гневу возмущение.
- 53 Воздержан тот, кто пребывает непреклонным в противостоянии всякому безрассудному наслаждению.
- 54 Бесстрастен утвердивший противодействие (ἐνστάσις)⁵⁷ на состоянии, [происходящем] из крайнего воздержания; приобретший такое качество не досаждается всяким страстным наслаждением.
- 55 Силой воздержания является страх Божий, а мощью бесстрастия — искренняя любовь к священной Монаде.
- 56 Дело воздержания — удаляться от всякого неразумного удовольствия и ничего не делать против воли заповедей на зло ближнему, а любви — творить всякое благодеяние другим и бесстрастно сносить от других неприятности.
- 57 Бог по [Своей] благодати привел нас от не-сущего к бытию, сотворенных же направляет праведным судом, растворяя справедливость милостью, так как по существу Он есть благо.
- 58 Священное Писание говорит, что Слово Божие — рука Божия: «Словом Господним небеса утверждены»⁵⁸, и: «Я рукой Моей утвердил небо»⁵⁹. Святой же Дух назван милостью Божией, как говорит [Писание]: «Излию от Духа Моего на всякую плоть»⁶⁰, и: «Милость Господня на всякую плоть»⁶¹. Следовательно, по [Своей] благодати создав нас, Он привлекает нас, отделившихся от Него, праведным судом Своим, словно рукой, и по милости принимает [обратно]: Святой Дух, будучи

⁵⁷ В рукописи S имеется схолия (внесенная в рукописи A в текст): «Восстание, и сражение, и война со страстями».

⁵⁸ Пс. 32, 6.

⁵⁹ Ис. 45, 12.

⁶⁰ Иоил. 2, 28.

⁶¹ Сир. 18, 13 [12 слав.].

«елеем радости»⁶², усыновляет⁶³ разумные [существа], оправдываемые праведными действиями, [и] благоприятными Отцу в праведности представляет [их].

Совершенный праведник стяжал в себе все добродетели 59 в равной степени, будучи не менее кротким, нежели благоразумным, и столь же благоразумным, сколь мудрым, потому что праведник не может быть несовершенным, так как праведность есть равное согласие всех частей добродетели.

В Писании праведники, прославившиеся преимущественно 60 одной добродетелью, воспеваются не за то, что частично стяжали одни добродетели, имея недостаток в прочих, — например, Иосиф за целомудрие, Иов за терпение и мужество, Даниил за разумность и родители блаженной Сусанны за праведность, — но как отличившиеся в той роли, в которой противостояли злобе сопротивных врагов. Так, Иосиф, отразив оружием целомудрия стрелу, пущенную в него через египтянку бесом блуда, вместе с тем твердостью мужества полностью доказал непамязлобие к братьям; и снова добродетелью разумения раскрыл [хитро]сплетения снов, а при помощи справедливости управлял Египтом, каждой добродетелью пользуясь в нужный момент⁶⁴. То же ты обнаружишь, исследуя житие последующих святых.

Как огонь, когда мы, зажегши его при помощи пакли, мас- 61 ла или другого горючего материала, удерживаем его, словно узника, но если нам не будет доставать чего-либо одного из названного, то каким-то образом потухающий огонь ускользает от нас, — так Бог, когда хочет по известной Ему причине отрешить душу от тела, с коим связал ее, позволяет телу лишиться одной из своих составных частей, и так при распаде связи душа разрешается по Божией воле. Каким способом разумная душа удерживается телесными оковами, объяснить нельзя; можно лишь сказать, что нетелесное удерживается телом силой неизреченной воли Бога.

Соразмерно пристрастию к материи разумное [начало] 62 причастно отступничеству от Бога, однако оно сможет возвратиться как бы по некой стезе к Тому, от Кого отошло, шествуя

⁶² Пс. 44, 8; Евр. 1, 9.

⁶³ Ср.: Рим. 8, 15.

⁶⁴ См.: Быт. 39–45.

путем Его заповедей. Путем называются заповеди, повеления, свидетельства и любое другое установление закона, о котором говорится в Писании, как то: «*путем заповедей Твоих бежал*»⁶⁵; «*на пути свидетельств Твоих наслаждался*»⁶⁶; «*дай мне уразуметь путь повелений Твоих*»⁶⁷. Межевými знаками этого пути⁶⁸ являются догматы, подвигающие нас в путешествие по названной дороге, благодаря которым можно узнать, сколь отстоим мы от конца сей благой стези.

63 Деланием называется не телесное делание приличного монаху, но как делает это ум посредством тела. Ведь можно многообразно воспользоваться одним и тем же необходимым деланием: например, поститься из-за страха восстания плоти, а не по ненависти к лакомству снедью; и опять, из-за опасения нарушить привычное монахам воздержание от пищи, а не по мысли о добродетели неприязни к пище (τῆς μισοτρόφου⁶⁹ ἀρετῆς). Должно есть в силу [необходимости] поддерживать жизнь в теле, а не для того чтобы лстить телу страстным вожделением получить часть предлежащих [яств].

64 Желание старательно здобрить приправами яства, дозволенные к вкушению монаху, свидетельствует о посте, совершаемом по принуждению человеческого: оно — уличение в любви к телу, а не стремление к подвижанию.

65 Пост — это не только поздноядение (βραδυφαγῆσαι), но и малоядение⁷⁰ (βραχυφαγῆσαι)⁷¹. И подвижничество — это не принятие пищи через день (τὸ διὰ δύο ἐσθίειν)⁷², но отказ

⁶⁵ Пс. 118, 32.

⁶⁶ Пс. 118, 14.

⁶⁷ Пс. 118, 27.

⁶⁸ Ср. аналогичный образ (с перечислением новозаветных заповедей-блаженств) и даже тождественные выражения у Пс.-Макария Египетского (I, 7, 16, 11 // Vol. 1, p. 111: 16–18 Berthold; 3, 2, 1 сл. // Ibid., p. 29: 10 sqq.).

⁶⁹ Napaх legomenon.

⁷⁰ Или «краткоядение».

⁷¹ Эти два очень редких слова следуют друг за другом (в виде существительных) в сочинении Пс.-Ефрема Сирина (*О добродетелях и страстях* // Vol. 3, p. 425 F Assemani; vol. 5, p. 394: 6 Phrantzoles; рус. пер.: «позднее и то в малом количестве вкушение пищи», с. 386), в более полном виде воспроизведенном у Пс.-Иоанна Дамаскина (*О добродетелях и пороках* // PG 95, 88 A 2–3).

⁷² Или «раз в два дня». Подобная аскеза практиковалась уже назареями (свт. Епифаний Кипрский. *Панарий*, XXIX, 5, 3 // Vol. 1, p. 326: 10–11 Holl; PG 41, 397 B 13–14). Св. Антоний Великий вкушал единожды в день после

от разноядения (τὸ μὴ ποικιλοφαγεῖν)⁷³. Ведь подвизанием является краткая⁷⁴ трапеза, [состоящая] в однообразной пище, гнушающаяся как неприятной легкостью всеядения (παντοφαγίας).

Неразумен пост, ожидающийся⁷⁵ положенного срока, а во 66 время еды необузданно устремляющийся к трапезе и приковывающий вместе с плотью и ум к наслаждению подлежащими [яствами].

Плотью и кровью назвал апостол плотские страсти и муд- 67 рование, призывающее к ним ум, сказав: «Плоть и кровь Царствия Божия наследовать не могут»⁷⁶. Эта плоть есть пища бесов, как [говорит псалмопевец]: «Когда приближаются на меня злобствующие снесть плоть мою»⁷⁷. Итак, изнуряющий сию плоть добродетелями, изматывает бесов и делает их немогущее⁷⁸ ко брани против него.

захода солнца, но иногда увеличивал интервал в приеме пищи (свт. Афанасий Александрийский. *Житие Антония*, 7 // SC 400, р. 152: 25–27 Bartelink; PG 26, 852 С; рус. пер. т. 3, с. 185: «и через два дня, а нередко и через четыре» — неправилен). Впоследствии эта практика стала довольно обычной среди монахов (Палладий. *Лавсик*, житие XVIII [Макарий Александрийский], 14 // Р. 52: 20 Butler; Р. 86: 121 Bartelink [в PG 34, 1058 А это чтение отсутствует]; XXXII [Пахомий и тавеннисииоты], 11 // Р. 95: 12 Butler; Р. 158: 95 Bartelink; PG 34, 1105 В 6; Блж. Феодорит Кирский. *История боголюбцев*, IV, 12 // SC 234, р. 318: 8 Canivet — Leroy-Molinghen; PG 82, 1349 В 12; XXVI, 5 // SC 257, р. 166: 4 Canivet — Leroy-Molinghen; PG 82, 1468 С 3 [рус. пер. под ред. А. И. Сидорова, с. 182 и 265: «через два дня» — в обоих случаях неправилен, ср. правильные указания PGL, р. 343, διὰ Α 2]; *Изречения святых отцов* (алфав.). Аммон, 4 // PG 65, 120 С; Серапион, 1 // PG 65, 416 В [рус. пер. на с. 34 и 184 в обоих случаях «через два дня» неправилен]; анонимное собрание // Revue de l'Orient Chrétien. 2^{me} série. Т. 4 (14). 1909. Р. 363, № 242 Nau [δύο δὲ и διὰ δύο]).

⁷³ Нарях. Гл. 65 почти полностью цитируется в *Уставе монастыря Предтечи*, 18 (р. 29: 10–12 Papadopoulos-Kerameus).

⁷⁴ Букв. «сжатая».

⁷⁵ Или «выдерживающий», «выжидающий».

⁷⁶ 1 Кор. 15, 50.

⁷⁷ Пс. 26, 2.

⁷⁸ Сочетание редко встречающегося слова λυκτονεῖ с прилаг. ἀσθενεστέρους (ἀτερύχεται) может намекать на одно место из *Государства* (589 а 1) Платона, где древнегреческий философ описывает борьбу добродетели и порока в душе человека: с виду кажется, что перед тобой один человек, но внутри его прячется чудище наподобие химеры, в котором происходит борьба человека, многоголового зверя и льва; тот, кто откармливает чудище, делает льва сильнее (ποιεῖν ἰσχυρόν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα), а человека уморяет голодом и делает его слабее (τὸν δὲ ἀνθρώπον

- 68 Руки ума — практические добродетели. Исполнивший их наполняет свои руки и становится священником, который может принести Богу *жертву хваления*⁷⁹, ибо «*некрасива хвала в устах грешника*»⁸⁰.
- 69 Хваление — богоприличное славословие, приносимое Богу чрез созерцание сущего; или иначе, хваление — благодарственное славословие, воссылаемое Богу за откровение тайн, как говорит Даниил⁸¹: «*Сам открывающий глубины и сокрытое, знающий то, что во мраке, и с Ним свет. Ты Бог отцов моих. Благодарю и хвалю, что мудрость и силу Ты дал мне и сделал мне известным то, что я просил у Тебя*» и следующее⁸².
- 70 Боязнь смерти не согласна с природой, ибо никто не дерзнул бы против[остать] смерти⁸³; но ныне смерть презирается всеми добродетельными [людьми]; следовательно, нечистая совесть производит боязнь смерти. Так, Павел, *подвизавшийся добрым подвигом, течение совершивший и веру сохранивший*, в чаянии получить «*венец праведности*»⁸⁴ имел желание «*разрешиться и быть со Христом*»⁸⁵, и избегаемое большинством [людей] — имею в виду разлучение с телом — было им предпочтительно.
- 71 Тот, кто в этой жизни умер грешной смертью и главной жизнью имел *жизнь по плоти*⁸⁶, справедливо боялся разлучения с плотью, отделяющего его от сподручной жизни. Праведник же, до разлучения с плотью законом добродетели отделившийся от плоти и считавший смертью жизнь по плоти (как говорит блаженный Павел: «*Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?*»⁸⁷), — таковой, как справедливо

λζοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἄσθενῃ), так что человек не может приручить зверя и льва, но они постоянно враждуют друг с другом.

⁷⁹ Выражение встречается неоднократно в Ветхом Завете (Лев. 7, 12. 13. 15; 2 Пар. 33, 16; 1 Мак. 4, 56; Пс. 49, 14. 23; 106, 22; 115, 8).

⁸⁰ Сир. 15, 9.

⁸¹ По переводу Феодотиона.

⁸² Дан. 2, 22–23.

⁸³ Эта силлогистическая посылка напоминает скорее стоическую мораль (дошедшую до культа самоубийства!), чем библейскую (смерть как следствие грехопадения Адама и естественный страх перед шеолом).

⁸⁴ 2 Тим. 4, 7–8.

⁸⁵ Флп. 1, 23.

⁸⁶ Ср.: Рим. 8, 12.

⁸⁷ Рим. 7, 24.

приходящий к жизни, почитает любезной осязаемую смерть как возводящую его к истинной жизни.

Там спешит быть любой, где его имущество и что пора- 72
бощает его вожделение. Приобретшие имение на небесах⁸⁸, словно посылаемые в свою отчизну, стремятся к выхождению из тела⁸⁹; для тех же, кто беден добродетелями, разлука с телом — изгнание [на чужбину], лишаящее их имения и привычных для них удовольствий.

Дурное согласие яростной и вожделеющей [способностей] 73
порождает печаль и гнев, зависть, несправедную ненависть, злопамятство и все близкое этим [порокам]. Если же ум лучшим помыслом отделит одну от другой названные способности и яростное [начало] начнет войну в защиту тех добродетелей, которые внушаются божественным страхом, то он ниспровергает неразумные порывы вожделения, благословно подвигая ярость на гнев, дабы не согрешить склонением вожделения к дурному; и это означает *«гневайтесь и не согрешайте»*⁹⁰.

Исполнение практической [добродетели] аналогично 74
семенам⁹¹, безупречное возделывание которых и созревание порождает знание, соответствующее практике. *«Сейте себе в праведность; пожинайте себе в плод жизни; просветите себе свет знания»*⁹².

Каждое осязаемое семя естественно производит подоб- 75
ное по роду: так, из хлебного зернышка произрастает хлеб, и чечевичное зерно и каждое из прочих семян порождает [себе] подобное. Но с семенами добродетели дело обстоит не так. Ведь одно и то же [семя], когда над ним трудятся и оно сеется часто двумя или тремя и более работниками, порождает разные плоды, так что одного делает в знании рабом Божиим, второго — другом, третьего — сыном. Различие же в плодах, рождающихся от одного семени, производят помышления, которыми движутся бросающие в себя семена дел. Добро[е семя], сеемое от помышления страха Божия, порождает раба

⁸⁸ Ср.: Мф. 19, 21.

⁸⁹ Ср.: 2 Кор. 5, 8.

⁹⁰ Пс. 4, 4.

⁹¹ Букв. «содержит слово семян» (σπερμάτων λόγον ἐπέχει): здесь можно видеть намек на стоическое учение о «семенных логосах».

⁹² Ос. 10, 12.

Божьего; от начальной любви — производит друга Божьего; а от совершенной любви — соделывает сына Божьего.

76 Если мы познаем, во что превратили себя своими дурными делами, тогда узнаем, какими сотворил нас по природе Бог⁹³.

77 Ум, познавший себя по природе, никого не порицает за те внешние обиды, которые он терпит или переносит: ведь если бы он не пострадал прежде без кого-то, то не страдал бы от кого-то.

78 Воздержание есть узда, сдавливающая порыв вождедевающего [начала] к брашням, деньгам или славе.

79 Три следующих друг за другом подвига ждут душу в делании добра и хранении [его]. Первый — противоборство препятствующим ее стремлению свершить нечто добродетельное; второй подвиг — сохранить добытое добро неразграбленным, когда помысел отталкивает от себя похвалы извне; третий подвиг — противление самодовольству и сомнению.

80 Всякая вдова стала бесплодной до вдовства⁹⁴.

81 Если сказано, что, после того как «утвердилась на нас милость» Бога, «все народы хвалят» Его⁹⁵, то певший о восьмерице⁹⁶ разумно молвил, что никто во аде не исповедуется Богу, так как он говорит «во аде кто исповедуется Тебе?»⁹⁷ вместо «НИКТО».

⁹³ Этот афоризм, по наблюдению Д. Бальфура, повторен (в обратном порядке) в *Главах акростишных* прп. Григория Синаита, 50 (PG 150, 1253 С; *Φιλοκαλία*. Т. 4. ⁵1991. Σ. 38; рус. пер. еп. Феофана Затворника: *Добротолюбие*, V, 189; еп. Вениамина (Милова): с. 23).

⁹⁴ Толкование: причина бесплодия женщины не в муже, а в ней самой, так что вдовство не служит оправданием. Душа отпадает от Бога не потому, что Бог отвергает ее, а потому что она сама оказалась бесплодной и неспособной к вечной жизни. Ср.: Пс.-Макарий Египетский, II, 52, 6, р. 27[: 6–7] Marriott.

⁹⁵ Пс. 116, 1–2.

⁹⁶ Имеется в виду надписание шестого псалма, цитируемого ниже (ср.: Пс. 11): «В конец, во восьмом». В еврейском надписании речь идет о начальнике хора и о восьмиструнном инструменте (либо о пении в интервале октавы), но греческий перевод позволяет интерпретировать эти «технические» слова в символическом смысле конца мира и восьмого дня (см. византийские комментарии к надписанию псалма). В целом толкование этой главы затруднительно, не в последнюю очередь из-за многозначности символа «восьмерицы» в святоотеческой экзегезе. Для каких-либо идей в духе «апокатастасиса» автор, кажется, не дает никакого повода. Хочет ли святой отец сказать, что после Страшного Суда нет больше места покаянию грешников и, стало быть, милости Божией?

⁹⁷ Пс. 6, 6.

Если «*милостив Господь и праведен, и Бог наш милует*»⁹⁸, то 82
по [Своей] благодати Создавший нас правосудием воспитывает
отступивших [от Него], а милостью привлекает [к Себе].

Когда ты бежишь подражания дурным, вместе избегай 83
говорить против них, ибо злословие отрицает любовь и пре-
зирает страх.

Послушание есть повиновение без рассуждения, окрыля- 84
ющее к беспечальному исполнению повелений. Или иначе,
послушание — совершенное подчинение, лишённое собствен-
ной воли и невозмутимо движимое к действию одним кивком
настоятеля.

Если ты имеешь в себе волю Божию, то и ты существуешь 85
в Боге. Ведь если воля Божия охватывает все и о ней говорится,
что она пребывает в душе, принимающей ее с благоволением
и следующей за ней, значит, то, о чем идет речь⁹⁹, существует
в ней¹⁰⁰ или около нее не охватываемое ею, но охватывающее ее.

Служащий Господу по страху перед наказаниями, при при- 86
шествии искушений, лишаящих его житейских наслаждений,
не будет обладать абсолютно твердой неколебимостью из-за
опасения, как бы расположенность к материи не изгнала страх
в нем, поскольку «*любовь изгоняет страх*»¹⁰¹. К поступающему
же добродетельно от любви к Богу не подступит никакое опа-
сение, могущее удержать его от добродетели, [возникающей]
по желанию вождеваемого, как говорит [Павел]: «*Кто отлу-
чит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или голод, или
гонение, или меч?*» и следующее¹⁰². Следовательно, совершен-
ство служения по страху — действие по любви к добру, а до
совершенства несовершенное шатко и нетвердо.

Никто, подвергаясь нападкам злого беса, никогда не сможет 87
потерпеть поражение, если прежде, сам в себе разделившись,
не будет побежден страстными желаниями собственной пло-
ти, поддаваясь ее неразумным стремлениям, которыми демон,
пользуясь словно вещественными, укрепляет и упрочивает
против души страсти и соделывает их неподвижными.

⁹⁸ Пс. 114, 5.

⁹⁹ Воля Божия.

¹⁰⁰ В душе.

¹⁰¹ 1 Ин. 4, 18.

¹⁰² Рим. 8, 35.

- 88 Без общего воздержания невозможно подвигающемуся быть христианином (χριστιανίσαι) и достичь подлежащей [цели]. Ведь апостол говорит: «Подвижник воздерживается от всего»¹⁰³, — при этом слово «всего», пожалуй, означает воздерживаться всегда и от всех неразумных мыслей и поступков. Ибо насколько ослабнет напряжение подвижничества, настолько усиливается мощь греха, и так бес добивается победы против души.
- 89 Чувственное воздержание — [это] уклонение от всех неразумных поступков, совершаемых посредством плоти.
- 90 Мысленное же воздержание — [это] уклонение ума от услаждения страстными помышлениями. Однако нельзя исполнить первого¹⁰⁴, если в душе не присутствуют неразлучно поучение и хранение второго¹⁰⁵.
- 91 Когда мы по вере предоставляем действовать Богу, то да избежим раздумий, как это случится, ибо нет ничего неисполнимого для всемогущей воли [сущего] над всеми Бога. Скорее же, исполнение желаемого проистекает вместе с волей Его.
- 92 Исполнение доброго жителства состоит в двух главных действиях, а именно в воздержании и терпении. Делатель того, что зависит от нас, — воздержание; а того, что не в нашей власти, — терпение¹⁰⁶. И первое усиливается от страха, а второе укрепляется от любви, так как любовь, по словам [апостола], «все покрывает, всему верит, все терпит, всего надеется; любовь никогда не перестает»¹⁰⁷.
- 93¹⁰⁸ Раз, по Иоанну, «Бог есть любовь»¹⁰⁹, то любящий «пробывает в Боге, и Бог в нем»¹¹⁰, а ненавидящий ближнего —

¹⁰³ 1 Кор. 9, 25.

¹⁰⁴ Чувственного воздержания.

¹⁰⁵ Мысленного воздержания.

¹⁰⁶ καὶ τὸν μὲν ἐφ' ἡμῖν ἡ ἐγκράτεια ἐρύατις· τὸν δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἡ ὑπομονή. Терминологию ср. с самой первой фразой *Учебника* Эпиктета (I, 1, р. 277 Boter), пользовавшегося столь большой популярностью у христиан, что сохранилось несколько его обработок (ср.: р. 353 Boter; SC 503, р. 116 Spanneut; PG 79, 1285 C): τὸν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

¹⁰⁷ 1 Кор. 13, 7–8.

¹⁰⁸ Эта глава опускается группой рукописей; при этом некоторые манускрипты (вместе с рукописью, которой пользовались составители *Добротолюбия*) помещают ее как последнюю главу первой сотницы вместо письма к индийским монахам.

¹⁰⁹ 1 Ин. 4, 8.

¹¹⁰ 1 Ин. 4, 16.

в отлучении от любви, то есть поддерживает ненависть. Значит, ненавидящий ближнего разлучен с Богом, поскольку *«Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»*¹¹¹.

Истинно раскаивающийся в дурных поступках и сам порицает себя, и от других мужественно сносит упреки, кающийся же притворно, не помня своих преткновений, негодует, если Бог дозволит, чтобы на пользу ему было сказано что-то или сделано против него, и дерзостно вымолвит: «Что сотворил я?» Порицая его, Бог говорит через пророка Иеремию: *«Нет человека, кающегося в пороке своем [и] говорящего: “Что сотворил я?”»*¹¹².

Признак истинного смиренномудрия — не лить оскорбления на самого себя, но доблестно сносить оскорбления от других.

Если кто-то, отвергая людскую славу, осуждает себя, но уязвляется оскорбительными наветами на него совне, то он пребывает в тайной прелести, порицая себя скорее ради человекоугодия, нежели добродетели.

Если знание заповедей само собой доступно и легкообозримо, как пророк молится быть вразумленным, чтобы смог он научиться заповедям, говоря так: *«Вразуми меня, и научусь заповедям Твоим»*¹¹³?

Тот, кто начинает подвижнические труды ради достижения посредственных [результатов], незаметно для себя променял лучшее на худшее. Точно так же и подвижнически упражняющийся в добродетелях не ради (ἁρίν) возможности дойти до исполнения их без подвизания даром Божиим, но для достижения чудотворных дарований, не ведает суда Божьего и промысла.

Приносящий Богу труд добродетелей скорее для получения чего-либо от Него, а не ради (ἁρίν) Самого Бога¹¹⁴ — и сей оказывается труждающимся с несовершенной целью.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Иер. 8, 6.

¹¹³ Пс. 118, 73.

¹¹⁴ Вариант интерпретации (из-за возникающей иногда трудности в трактовке слова ἁρίν), предпочтенный в английском переводе: «...добродетелей для получения чего-либо от Него, а не прежде всего благодать Самого Бога...». Однако бесспорное употребление в предыдущей главе слова ἁρίν в предложном значении (во второй части фразы имеется параллель — ἐνεκα) заставляет сомневаться, что в данном случае автор, напротив, подразумевает существительное (чему служила бы такая игра слов?).

- 100 Нерассуждающая вера верующего в того, в кого он верит, предваряет присутствие в нем любви, которую ему предстоит возыметь к тому, в кого верит; с приходом последней он становится отныне сотаинником и другом того, в кого уверовал. Ясное доказательство сказанного — полная вера Авраама в Бога, которой он благоговейно почтил Того, в Кого уверовал, [и] пришел к знанию Его. От знания произросла в Аврааме любовь к Богу, [а] после того, как произросла любовь, Авраам, «нареченный» и [на самом деле] бывший «другом Божиим»¹¹⁵, получил знание созданий Божиих, так как [Писание] говорит: «Господь Бог [сказал]: „Я не утаю от раба“¹¹⁶ Моего Авраама то, что намерен делать»¹¹⁷.
- 101 Сначала нужно отмщать за Христа в себе, а затем в других. Ведь и Моисей, прежде став кротким и незлопамятным к несправедливым к нему, разумно и естественно гневался на прегрешающих против Бога, подвигаемый не ненавистью или страстностью, но пользой тех, против кого он казался совершающим это действие.
- 102 Кто злопамятствует на огорчившего, поступившего несправедливо или вообще совершившего по отношению к нему какой-то поступок, кажущийся ужасным, тот [сам] поступает несправедливо по отношению к милости Бога, оказанной ему, не воздавая сорабу той мерой, какой мерил ему владыка¹¹⁸. Как в таком случае ревность по Бозе будет благоприятной Богу, в одном усердствующая¹¹⁹ отмстить за Бога, в себе же презирающая Его, терпящего несправедливость?
- 103 Желающий устремиться к какой-нибудь добродетели не цепляется за помехи в стяжании избранного, но тщательно не делает и исполняет все, чтобы достичь вожделеваемого.

¹¹⁵ Иак. 2, 23.

¹¹⁶ Слово *παῖς* имеет два значения: «дитя (чадо)» и «раб (слуга)».

¹¹⁷ Быт. 18, 17.

¹¹⁸ Ср.: Мф. 7, 2.

¹¹⁹ В подавляющем большинстве рукописей чтение «усердствующему... презирающему». Мы оставляем, вслед за издателем, явно исправленное чтение апографов для большей легкости перевода. Заметим, однако, что недоумение Д. Бальфура, высказанное в примечании, по поводу рукописного чтения разрешается, если предположить, что это неуклюжий *dativus possessivus*, зависящий (вместе с *dativus commodi* или *auctoris*) от ἔσται (букв. пер.: «ревность у усердствующего» и т. д.).

Например, хотящий приобрести непоколебимое целомудрие не лакомится снедью и напитками, не украшает себя мягкой одеждой, не тщеславится похвалой уст, ослабляющей силу благоговения, не относится к отрокам или отроковицам с дерзостью, сплетенной со смехом, и не делает ничего другого, подобного сему. Наоборот, он пытается прежде всего упражняться в противоположном, то есть в воздержании и неприукрашенности, благочестии и благоговении, безмолвии и смиренномудрии, которое является основанием всех добродетелей: Господь, радуясь сему, дает и сохраняет приобретенное благо.

Нельзя стяжать какое-либо благо без терпения и всеобщего 104 воздержания, ибо «*терпением вашим, — говорит [апостол], — стяжаете души ваши*»¹²⁰, и «*подвигающийся воздерживается от всего*»¹²¹. Но нельзя достичь воздержания без постоянной молитвы, по словам [Павла]: «*Непрестанно молитесь*»¹²². И не может молитва стать благоприятной без смиренномудрия, как говорит [Давид]: «*Призрел на молитву смиренных и не унижил моления их*»¹²³. Итак, если мы хотим стяжать добродетели, то да будем упражняться в воздержании, терпении и смиренномудрии, а прежде всего — в постоянной молитве, и предмет наших стараний будет легче достигнут.

Как невозможно построить дом или корабль без мастерства 105 или мастера, орудий и материала, так нельзя достичь цели добродетельной жизни без воздержания, терпения, смиренномудрия и молитвы. Воздержание запирает ум от мирских наслаждений и удерживает его от всякого дурного действия. Терпение учит его быть трудовыносливым и стойко переносить находящиеся извне искушения против воздержания. Смиренномудрие учит причастного ему упражняться в разумности, быть судьей себя самого, а не других и достойно предоставлять судить только Господу, ясно знающему добрые и дурные поступки каждого, а отсюда возвращает ум к кротости и мирному устроению и научает упражняться в истинном безмолвии и быть в себе и посему — в Боге. Постоянная

¹²⁰ Лк. 21, 19.

¹²¹ 1 Кор. 9, 25.

¹²² 1 Фес. 5, 17.

¹²³ Пс. 101, 17.

и упорная молитва обращением к Богу отводит ум от мирских мудрований, и ставит его близ Бога, и чрез близость к Богу исполняет его благоговением и кротостью.

106 Ничто из совершаемого нами добра не соделывает ум столь страшным для бесов, как постоянная и упорная молитва: устаивая его близости к Богу (ибо говорит [псалмопевец]: «*Близ Господь призывающим Его*»¹²⁴), она делает его трудноприступным для врагов.

107 Таким же образом, как соприкосновение с огнем делает железо недотрагиваемым, частые молитвы производят большую крепость ума. Поэтому бесы изо всех сил стараются внушить нам косность к усидчивой молитве, зная, что молитва замышляет против них и поборае уму¹²⁵.

108 Мы научены божественным Писанием, что молитва является добродетелью [из] добродетелей, ибо она, ближе¹²⁶ всех добродетелей предстоит Богу, просит помочь им в строю сто-

¹²⁴ Пс. 144, 18.

¹²⁵ Эта глава, опускаемая манускриптом L₁, тождественна (как замечено уже в схолии на полях самой старшей рукописи S) гл. 76 первой сотницы. До сих пор не было отмечено, что эта же глава имеется в расширенном варианте в собрании *Писем* прп. Нила Анкирского. В русском переводе (Кн. 3, *письмо 139 Нилу-монаху*, с. 382; PG 79, 457 BC [№ 150]) текст звучит так (в греческих подлинниках буквально совпадают начала и далее — отдельные слова): «Как прикосновение железа к огню делает его неприкосновенным, так чистая и усиленная молитва, воспламеняя и укрепляя ум монаха, соделывает его недоступным для невидимых врагов. Потому пренегодные демоны всеми способами стараются возбудить в подвижающихся леность к постоянному и терпеливому пребыванию в молитве, вполне зная, что она отражает и прогоняет всякую сопротивную силу, а подвижника защищает и покрывает». Если бы это письмо на самом деле принадлежало прп. Нилу, то в таком случае было бы доказано, что прп. Иоанн Карпафийский жил в первой трети V в., хотя обратный процесс (кажущийся нам почти невероятным) сокращения Иоанном письма Нила нельзя вовсе сбрасывать со счета. Однако корпус писем Нила очень плохо исследован, а критическое издание его отсутствует. Известно только, что среди писем Нила много неподлинных и повторяющих друг друга полностью или частично, так что более поздняя вставка 139 письма вполне вероятна. Подозрительно и дублирование этой главы в обеих сотницах Иоанна Карпафийского. Во всяком случае, обнаруженная параллель говорит о необходимости дальнейшего изучения писем Нила для выяснения наличия или отсутствия в них других явных или косвенных цитат из сотниц Иоанна Карпафийского.

¹²⁶ Предлог *ὕτέρ* с род. падежом («по ту сторону», «выше») истолкован здесь в контексте главы 105. Английский переводчик предпочитает второе значение предлога «за», «ради»: при такой интерпретации запятую, стоящую после «она», надо поставить перед «предстоит».

ящих¹²⁷ против страстей и бесов. Пусть убедит тебя [в этом] Моисей, молитвой укрепивший воинов Израиля и воздеянием рук обративший вспять Амалика¹²⁸.

Поучение изречениям Святого Духа истребляет вещество¹⁰⁹ худых помыслов, порождая умный огонь, по написанному: «В поучении моем разгорится огонь»¹²⁹. Этот огонь, согревая ум, вызывает в нем напряжение к молитве и разумное познание своих прошений к Богу.

Тот, кто утруждает себя поучением божественных Писаний¹¹⁰ ради голого научного знания (λογομαθείας¹³⁰ ψιλῆς ἐνέκα), дает помыслу тщеславия повод войти в него. А кто подвизается с благоговением в изучении священных речений ради уразумения и исполнения воли Божией, тот привлекает к себе силу Святого Духа, которая дает ему крепость претворить познанные слова в дела и, кроме того, являет его знатоком неписанных речений и божественнейших тайн Бога.

Любой доказывает подлинность поучения в божественных¹¹¹ речениях тогда, когда при наступлении искушения он из памяти, словно из колчана, мечет вперед, наподобие стрел, выученные им слова, бросает копья против бесов и страстей и отражает противоречием бездейственные помыслы, внушаемые теми против добродетелей.

Как отличие солдата в войнах доказывает трудолюбивую¹¹² учебу в стрельбе из лука в мирное время, так отсутствие страха у монахов при искушениях свидетельствует об упражнении в поучении Писаниям ради угождения Богу.

Поучение, [совершаемое] с сокрушением и молитвой,¹¹³ порождает в нас страх Божий, ибо [Писание] говорит: «Возглаголеши в них, — то есть в божественных речениях, — сидя в доме, и шествуя в пути, и ложась, и вставая, и да будут непоколебимы пред очами твоими, дабы научился бояться Господа Бога твоего»¹³¹.

¹²⁷ Есть разночтение «стоящему». По английскому переводу — «стоящим»: следует ли предполагать опечатку в греческом тексте и читать не ἰσταμένους, а ἰσταμένους?

¹²⁸ Ср.: Исх. 17, 8–16.

¹²⁹ Пс. 38, 4.

¹³⁰ Нарах.

¹³¹ Втор. 6, 7–8 (ср.: 11, 18–19) + 14, 23. Эта же комбинация цитат, отнесенная к непрестанной молитве, имеется в Книге Орсисия, 51 (PL 103, 473).

- 114 Какую силу имеют глаголы Священного Писания против пытающихся искушать нас бесов, показал Господь наш вочеловечившийся, когда диавол пытался искусить Его как человека¹³², обнаружив чрез глаголы Своего Священного Писания все порочные и легкоуязвимые ухищрения его слов. Ведь Спаситель наш священными словами Священного Писания явил немощными три главных помысла диавола против нас, а именно чревоугодия, сребролюбия и тщеславия¹³³.
- 115 Пусть ангелы и бесы заметят твою горячность и незамедлительность к молитвенному служению, чтобы одни в веселии остались, а другие под ударами плети бежали.
- 116 Христианина выявляет не отсутствие обид, оскорблений или ударов, но как раз мужественное перенесение таких поступков другого против него обнаруживает подлинного ученика Христова, как говорит [Спаситель]: «Сказано было древним: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему, но кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую» и следующее¹³⁴.
- 117 Христианство — это учение Спасителя нашего Христа, состоящее из боготворящих заповедей, которые исполняющего [их] соделывают по образу и подобию Бога¹³⁵. Ему слава во веки. Аминь¹³⁶.

D = PG 40, 892; пер. еп. Феофана [гл. 99, с. 189] сделан с ненадежного издания и неточен, см. пер. В. М. Лурье в указанной ниже книге). В измененном виде (в соединении с 1 Кор. 10, 31) она встречается применительно к Иисусовой молитве во многих святоотеческих творениях. Подробнее см., напр.: Лурье В. М. *Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте*. СПб., 2000 (Богословская и церковно-историческая б-ка; 1). С. 69.

¹³² Мф. 4, 1–11 пар.

¹³³ В примечании к этому месту Д. Бальфур несправедливо пишет о «poor demonstration of his [Иоанна Карпафийского] capacity to interpret Scripture», о том, что такая интерпретация будто бы выдает «a narrow-minded approach, obsessed with classification of vices» (Balfour 1994, p. 132, n. 89). На самом деле здесь Иоанн Карпафийский просто повторяет толкование свт. Иоанна Златоуста (Беседа XIII, 4 на Ев. от Матф. // PG 57, 212, рус. пер.: Творения, т. 7, с. 135).

¹³⁴ Мф. 5, 33. 38–39.

¹³⁵ Ср.: Быт. 1, 26.

¹³⁶ Как заметил М. Дидье (Disdier 1932, 298), первые слова этой главы в точности соответствуют зачалу Практика *Евагрия*, уже цитированному выше в гл. 15.

**Иже во святых отца нашего Иоанна
Карпафийского Слово подвижническое и очень
утешительное к обратившимся [к нему] монахам
из Индии, восполняющее число ста глав¹**

[I, 100]² Никогда не вздумай счастливее монаха считать (1) мирянина, имеющего жену и детей и увеселяющегося тем, что многим он делает добро, и щедро творит милостыню, и вовсе не терпит искушений от демонов, — [не думай так,] признавая себя ниже его по благоугождению Богу, и не ока-евай себя как погибающего. Ведь я не говорю, что ты живешь безукоризненно, оставаясь в монахах. Но если ты бываешь и очень грешным, то скорбь души твоей и злострадание доро-же пред Богом, нежели выдающаяся добродетель мирянина. Печаль твоя великая, уныние, воздыхания, томление, слезы, (2) мучение совести, недоумение помысла, самоосуждение мысли, вопль и плач ума, рыдание сердца, сокрушение, бед-ственность, смущение, уничижение — все это и сему подобное, что часто случается с людьми, вметаемыми в железную пещь искушений, бывает ценнее и несравненно благоприятнее благоугождения мирянина. Итак, внимай, чтобы не подвергнуться (3) тебе порицанию божественного Писания, говорящего от твоего лица: «Какую пользу извлекли мы, пошедшие молит-венниками пред Господом³ и всегда пребывающие в доме Его?» Очевидно, что всякий раб, находясь вблизи домовлады- (4) ки, иной раз получает и удары бича и заушения, выговоры

¹ Слово к монахам присутствует в большинстве рукописей в виде последней главы первой сотницы, но в меньшей части рукописей заменяется другой главой из второй сотницы (II, 93). Составители греческого *Добротолюбия* следовали второму варианту, включив тем не менее в свой сборник *Слово к монахам* в виде отдельного текста. В русском переводе еп. Феофана Затворника это слово опущено. Перевод выполнен Н. А. Леонтьевым (издан впервые в 1898 г.) и сверен нами с оригиналом (с внесением ряда уточнений) по греческому изданию *Добротолюбия* (новейшее улучшенное издание D. Ossieur'a 1973 г. было недоступно).

² Параграфы введены А. Г. Дунаевым для удобства ссылок.

³ Ср.: Мал. 3, 14.

- и упреки, а находящиеся вне [его дома] все время бывают вдали от ударов как чужие или оставляемые в пренебрежении.
- (5) «Так какую пользу, — говорит [малодушный], — получили мы, подвергаясь скорбям душою и телом, мы, всегда молящиеся и поющие, между тем как те, не молясь, не бодрствуя, радуются, веселятся, бывают счастливы и благодушно проводят жизнь?» И вот создаются дома чужие, мы чужих считаем блаженными, как говорит пророк и прибавляет, говоря, что это сказали рабы Божии, имеющие ведение⁴.
- (6) Но, однако, следует знать, что ничего странного они не терпят, когда, утесняемые и различным образом огорчаемые, переносят волю своего Владыки путем многих искушений. Ибо они слышали, как Он говорит в Евангелии: «Истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, ближние мои, а мир возрадуется»⁵, но еще немного — и Я посетую вас через Утешителя, изгоню уныние ваше, обрадую (ἀνακτιήσομαι) вас упованиями (λοῦισμοίς) на небесную жизнь и покой и сладкими слезами, которых вы лишались в течение нескольких дней, будучи искушаемы; и дам вам грудь благодати Моей, как мать рыдающему младенцу, и укреплю вас, изнемогших в брани, силою свыше, и улажду вас, огорченных, как говорит Иеремия в Плаче о внутреннем твоём Иерусалиме⁶, так что «увидю вас, и возрадуется сердце ваше от тайного посещения, и печаль ваша превратится в радость, (7) и радости вашей никто не сможет забрать»⁷. Итак, не будем смежать очей своих, не будем слепотствовать, считая мирянина счастливее себя; но, понимая различие между законными сыновьями и незаконнорожденными⁸, возлюбим лучше мнимое убожество (ἀθλιότης) и сильное утруждение монахов, конец которого приводит к вечной жизни и к «неувядаемому венцу славы» Господней⁹. Возлюбим поэтому тесный путь (ταλαιπωρίαν) подвижников, [этих] мнимых грешников — чтобы не сказать праведников, — [возлюбим] «повергаться в доме Бога», то есть в сонме непрестанно служащих Христу, а не «жить в селениях

⁴ Ср.: Мал. 3, 15–16.

⁵ Ин. 16, 20.

⁶ См.: Плач 1, 20.

⁷ Ин. 16, 22. 20.

⁸ Ср.: Евр. 12, 8.

⁹ 1 Пет. 5, 4.

грешников»¹⁰ или вращаться среди мирян, хотя бы и они совершали великие [подвиги] праведности. Ибо тебе, монах, говорит Отец твой Небесный, особенно любящий тебя и утесняющий и удручающий тебя разнообразными искушениями: «Будь уверен, бедствующий инок, что, как Я сказал через пророка, Я буду твоим руководителем¹¹, и встречу тебя на пути египетском, изошряя тебя скорбями, и пути твои, достойные порицания, Я ограничу преградой¹² Моего промысла, поражая неожиданными несчастьями и препятствуя приводить решительным образом в дело то, чего ты желаешь неразумным сердцем; и Я загражу море страстей твоих вратами¹³ Моего милосердия (οἰκτιρῶν); Я буду для тебя, как пантера¹⁴, съедающая тебя помыслами порицания, осуждения и раскаяния при сознании заблуждений твоих. — (Все же эти скорби — величайшая милость Божия.) — Но Я буду для тебя не только пантерой, но и жалом¹⁵, уязвляющим тебя помыслами сокрушения, страданиями сердечными, и скорбь от дома твоего не прекратится¹⁶, — очевидно потому, что душа и тело прекрасно и с пользой посещаются¹⁷ истинно сладкими и медоточными наказаниями Божиими. Концом же наказаний, трудов, смущения, стыда, страхов и отчаяний, обыкновенно случающихся с людьми, решившимися подвизаться, — концом всех этих мрачных [явлений] бывает небесная радость, неизъяснимое наслаждение, несказанная слава и непрестающее веселие. — Ибо из-за того, — говорит Он, — Я утеснил тебя, чтобы напитать тебя манной познания, истомил тебя голодом¹⁸, чтобы облагодетельствовать тебя впоследствии и ввести в горнее царство. Ибо тогда, как тельцы, отвя-
занные от уз, разыграете вы, смиренные иноки, [отрешенные] от страстей плоти и от искушений врагов, и тогда вы будете

¹⁰ Пс. 83, 11 (ср. пер. П. А. Юнгера).

¹¹ Ос. 5, 2.

¹² Ос. 2, 8.

¹³ Ср.: Иов 38, 8.

¹⁴ Ос. 13, 7. В рукописях разные чтения: θήρ (зверь), πατήρ (Отец), πάνθηρ (пантера). В тексте *Добротолубия* первый вариант, но скрытая цитата и повторение слова чуть ниже оправдывают другое чтение.

¹⁵ Ос. 5, 12.

¹⁶ Ос. 5, 13.

¹⁷ ξενούμενοι: издатели *Добротолубия* предлагают эмендацию по итализму ξαίνόμενοι (букв. «обтесываются»).

¹⁸ Ср.: Втор. 8, 3. 16.

- попирать нечестивых демонов, которые ныне попирают [вас],
 (11) и они будут прахом под ногами вашими¹⁹». Ибо если ты благочестив и смиренномудр, не превозносишься суетною надменностью, не опрометчив, но сокрушен сердцем, считаешь себя за непотребного раба²⁰ и смирен духом, — если, будучи таков, ты смиренномудр, то твое прегрешение, монах, предпочтительнее праведности мирян и твои нечистоты необходимее великого
 (12) очищения житейских [людей]. Ведь что такое то, из-за чего ты скорбишь? Конечно, [это] порок, но случайный (ἐπισυμβάς); а посмотри, как какой-нибудь человек, испачкавший свои руки смолою, очистился при помощи малого количества масла. Так ты гораздо более можешь быть очищен милостию Божи-
 (13) ей. Ведь как тебе нетрудно вымыть твою одежду, так в гораздо большей степени Господу легко омыть тебя от всякого порока, хотя бы ежедневно, естественно, поневоле и случалось искушение. Ибо в то время, когда ты говоришь: «Я согрешил пред
 (14) Господом», — дается ответ: «Отпускаются твои грехи²¹. Аз есмь изглаживающий [их] и не помяну²². Ибо как далеко отстоит восток от запада, так удалил Я от тебя беззакония твои, и как
 (15) отец милует сынов, так Я милую тебя²³». Только ты не отставай и не отступай от Того, Кто избрал тебя на псалмопение и молитву, но прилепись к Нему во всю свою жизнь или чистым дерзновением, или благочестивым непостыдством и твердым исповеданием Ему. И Сам Он очищает тебя Своим собственным мановением. Ибо что Бог очищает Своим хотением,
 (16) того не будет в состоянии и сам великий апостол Петр признать нечистым или осудить. Ибо сказано ему: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым»²⁴. Ведь разве не Бог оправдал нас Своим человеколюбием? Кто же будет осуждать нас?²⁵ Ибо когда мы призываем имя Господа нашего Иисуса Христа, то легко очищается совесть наша, и [тогда] не бывает никакой разницы между нами и пророками и прочими святыми.

¹⁹ Ср.: Мал. 3, 20–21 [4, 2–3 слав.].

²⁰ Ср.: Лк. 17, 10.

²¹ Ср.: Мф. 9, 2.

²² Ис. 43, 25.

²³ Ср.: Пс. 102, 12. 13.

²⁴ Деян. 10, 15.

²⁵ Ср.: Рим. 8, 34.

«Ибо Бог определил нас не на гнев, но к получению [спасения] через Господа нашего Иисуса Христа, умершего за нас, чтобы мы, бодрствуем ли в добродетелях, или спим по некоему обстоянию, как естественно при некоторых слабостях, жили вместе со Христом»²⁶, взирая на Него с великими стена- ниями и непрестанным плачем и Им дыша. Итак, «облечемся (17) в броню веры» и возьмем «шлем надежды спасения»²⁷, чтобы не нашли доступа к нам стрелы отчаяния или безнадеж- ности. Но ты говоришь опять: «Я сержусь всякий раз, когда вижу, (18) что миряне нисколько не подвергаются искушению, и сильно раздражаюсь». Так знай, возлюбленный, что сатана не имеет надобности искушать тех, кто сам себя искушает и житей- скими делами увлекается всегда к земному. Познай также и то, что искушаемым уготованы награды и венцы, конечно, не тем, которые не думают о Боге, и не тем мирянам, которые лежат ниц и храпят. «Но я, — говорит [малодушный], — терп- (20) лю слишком много искушений, ибо чресла мои полны воспа- лений»²⁸, как говорит пророк, и [только] бедствие и угнетение, и нет исцеления для плоти и попечения о костях²⁹». Но ведь есть (21) вблизи великий Врач страждущих, понесший наши немощи и страданием Своим исцеливший нас³⁰ и исцеляющий; предстоит Он и теперь, налагая спасительные лекарства. «Ибо Я, — гово- рит Он, — поразил оставлением, Я и исцелю»³¹. Итак, не бойся; ибо, когда ярость гнева Моего истечет, Я опять уврачую³². Ведь (22) как жена не утратит чувства жалости к чадам чрева своего, так и Я не забуду тебя, — говорит Господь³³. — Ибо если любовь пти- цы излита на птенцов ее и она ежечасно посещает их, обращает к ним свой голос и подает пищу в уста их, то значительно более Мои милости изливаются на Мои создания, и Моя благодать

²⁶ 1 Фес. 5, 9, 10.

²⁷ 1 Фес. 5, 8.

²⁸ Пс. 37, 8.

²⁹ Ср.: Пс. 37, 4 + Притч. 3, 8.

³⁰ Ср.: Ис. 53, 4, 5 + Мф. 8, 17.

³¹ Втор. 32, 39.

³² Ис. 7, 4. Тема «Христос — Врач» была весьма распространенной в цер- ковной письменности. Подробнее см.: Ларше Ж.-К. *Иисус Христос — Исце- литель* / Пер. с фр. В. Л. Шленова // БВ. Новая серия. № 10 (2010), 200–234 (глава из книги «Врачевание духовных болезней», готовящейся к изданию на русском языке).

³³ Ис. 49, 15.

(σπλάγγνα) гораздо более излита на тебя: Я тайно посещаю тебя, мысленно беседую с тобою и влагаю пищу в отверстый
(23) твой разум, как малой ласточке. Ведь Я доставляю тебе пищу страха пред Сильнейшим, пищу желания небесного, пищу воздыханий об утешении, пищу сокрушения, пищу сладкопения, пищу более глубокого знания, пищу некоторых божественных таинств. Если же Я, твой Владыка и Отец, лгу, говоря тебе это, то ты обличи Меня, и Я потерплю³⁴», — вот о чем всегда беседует с нами Господь мысленно.

(24) Понимаю, что я преступил меру, много написавши. Но вы заставили меня это сделать. Распространили же мы это слово для утверждения тех, которые подвергались опасности пасть от малодушия. Так как нашлись, как вы писали мне, у вас, живущих в Индии, вопреки ожиданию, некоторые из братии, очень обремененные искушениями и отказывающиеся и от жизни, и от быта монахов, говоря, что он удушлив и представляет бездну опасностей, и они явно считали мирян счастливыми и порицали день, в который они приняли [иноческий] образ (σχημα), — то поэтому со своей стороны я вынужден был сделать более длинным настоящее слово и распространить его в более гладких³⁵ выражениях, чтобы и непосвященный человек и неученый мог уразуметь то, о чем говорится. Вот почему я написал много, чтобы на будущее время монахи уже не мирянина считали счастливым, но только самих себя, так как они, без всякого сомнения, сильнее царей, носящих диадемы на голове своей, и светлее и славнее их как приседящие всегда Богу.

(25) Я же, написавший это, умоляю вашу любовь творить память о мне непрестанно в молитвах, чтобы мне, убогому, удостоиться благодати Господней, скончать настоящую жизнь в самом лучшем и благом исходе. «Отец же щедрот и Бог всякого утешения»³⁶ да подаст вам «утешение вечное и надежду благу»³⁷ во Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава и держава во веки веков. Аминь.

³⁴ В слав. переводе прп. Паисия Величковского: «Сия глаголя тебе Владыка твой и Отец, обличаю и заступаю» (*Добротолубие*. Т. 4, л. 19 об.) (примеч. Н. А. Леонтьева).

³⁵ Разночтение: «в очень многих».

³⁶ 2 Кор. 1, 3.

³⁷ 2 Фес. 2, 16.

Приложение

А. Г. Дунаев

Преподобный Иоанн Карпафийский

(патрологический очерк)

Об авторе двух сотниц, первая из которых была включена прп. Никодимом Святогорцем (1749–1809) и свт. Макарием Коринфским (1731–1805) в сборник святоотеческих аскетических творений под названием *Добротолюбие*¹, сыгравший столь значительную роль в духовном возрождении славянских культур, практически ничего не известно². Даже время его жизни не может быть с точностью установлено. Тем не менее составители *Добротолюбия* удержали, вслед за рядом рукописей, эпитет «преподобный» (ὁσιος) при имени Иоанна Карпафийского. 20 августа 1983 г. Вселенский Патриархат причислил Иоанна Карпафийского к лику святых Православной Церкви³.

Греческий оригинал второй сотницы⁴, доступной долгое время лишь по неполному и не всегда точному латинскому переводу, был впервые издан Д. Осьером⁵ в 1973 г. Второе (критическое) издание было подготовлено 86-летним Дэвидом Бальфуром в 1985 г.

¹ Первое издание вышло в Венеции в 1782 г. Это *Добротолюбие* не надо смешивать с первым сборником аналогичного названия, составленным свв. Василием Великим и Григорием Богословом из творений Оригена.

² Основной работой об Иоанне Карпафийском остаются статьи М.-Т. Дидье (Disdier 1932 и 1942), на основании которых составлено большинство энциклопедических статей. Диссертация Д. Осьера, нам недоступная, не вошла еще в активный научный оборот.

³ Balfour 1994, 4. Как пишет ученый, эта «неожиданная» и «тихая» канонизация «осталась незамеченной миром и даже большинством Церквей». В Месяцеслове Русской Православной Церкви св. Иоанн Карпафийский не значится до сих пор.

⁴ Точнее, 117 (или 116) глав. В разных рукописях количество глав разнится (см. сводную таблицу: Balfour 1994, 29–32), но наиболее вероятным кажется именно названное число, зафиксированное большинством рукописей, включая самые древние из дошедших до нас (116 в восьми манускриптах и 117 — в пяти). Некоторые колебания может вызывать II, 93, так как не исключено, что она сначала входила в первую сотницу, но затем была заменена *Словом к монахам*, сопровождавшим первую сотницу, и после того перемещена во вторую сотницу. Подробнее сказано ниже. Хотя название «вторая сотница» не встречается в рукописях, тем не менее по крайней мере в двух рукописях имеется название «первая сотница» (Disdier 1932, 294), что предполагает наличие второй.

⁵ Вся специальная литература указана в конце очерка.

(в сотрудничестве с Мэри Каннингэм) и опубликовано посмертно только в 1994 г. Это превосходное издание⁶, замысел которого вынашивался Д. Бальфуром в течение почти 50 лет, учитывает разночтения 15 основных рукописей, сопровождается предисловием и послесловием и снабжено хорошим и весьма точным английским переводом, а также необходимыми указателями. По этому изданию и выполнен перевод, предлагаемый русскому читателю.

* * *

Единственное упоминание об Иоанне Карпафийском⁷ содержится в 201-м кодексе *Библиотеки* св. патриарха Фотия. Фотий, утверждая, что прочитанная им *Сотница* блж. Диадоха Фотикийского ничуть не уступает *153 главам* прп. Нила Синайского, обсуждаемым в том же кодексе, и превосходит творения св. Марка Подвижника, которым посвящен предыдущий кодекс, продолжает о Диадохе: «В том же, о чем сказано чуть выше, он во многом превосходит и Иоанна Карпафийского, который дает своему труду надписание “Утешительное [слово] к монахам, обратившимся из Индии”». Он также составил его в ста главах⁸. Это свидетельство Фотия важно по многим причинам. Помимо того что без упоминания Фотия сама фигура Иоанна Карпафийского представлялась бы почти легендарной, св. патриарх подтверждает, что первая сотница состояла — по крайней мере, не позднее IX в. — ровно из ста глав и включала в себя *Слово к монахам из Индии*. Между тем в греческом *Добротолубии* это *Слово* выпущено из числа сотницы и приложено к ней отдельно, хотя в ряде древ-

⁶ Пожалуй, можно высказать только одно недоумение: как от внимания Д. Бальфура и его помощницы могло укрыться издание Д. Осера 1973 г., о существовании которого, помимо библиографических справочников, извещает столь известное и необходимое для каждого патролога пособие, как CPG, третий том которого появился в 1979 г.?

⁷ Если не считать цитат из его творений в катенах и в поздневизантийских маргиналиях (напр., заметки на полях сочинений Иоанна Лествичника или Дионисия Ареопажита в рукописях Coislin. gr. 262 [ср.: PG 88, 928 AB, 973 BC] и Mosc. gr. 112 и 193, f. 324, 365) и антологиях. Так, прп. Никифор Уединенник включил фрагмент текста Иоанна Карпафийского в свой сборник *О трезвении и хранении сердца* (PG 147, 959 B = PG 85, 1845; рус. пер.: *Добротолубие*, V, 247. Ср.: Hausherr 1960, 273). Один раз цитируют Иоанна Карпафийского Каллист и Игнатий Ксанфопулы (*Наставление безмолвствующим*, 52 // PG 147, 736 AB; рус. пер.: *Добротолубие*, V, 375–376). Приверженцы антиисихастского лагеря также не упускали из поля зрения творений Иоанна Карпафийского (они включены в антипаламитский сборник в рукописи Vallicel. 90). (Все эти сведения приведены в статьях М. Дидье [Disdier 1932, p. 286, n. 4–5] и Д. Стьернона [Stiernon 1974, col. 590, 4°].)

⁸ Κρατεῖ δ' οὖν ἐν τοῖς πρὸ ὀλίγου εἰρημένοις πολλῶ καὶ Ἰωάννου τοῦ Καρπαθίου ὃς ἐπιγραφὴν αὐτοῦ τῷ πονήματι δίδωσι «Πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἰνδίας προτρέψαντας μοναχοὺς παρακλητικός». Ρ' δὲ καὶ οὗτος κεφαλαίους περαιοῖ αὐτό (P. 163b Bekker; vol. 3 [1962], p. 101 Henry; PG 103, 672D–673A).

них рукописей последней, сотой, главой является как раз *Утешение к монахам*. Вместо него составители *Добротолюбия* поместили, вслед за немногими манускриптами, в качестве сотой главы 93-ю главу второй сотницы. Некоторые современные ученые сомневались, что *Слово к монахам*, сильно отличающееся по своему размеру и характеру от первых 99 глав, изначально входило в состав первой сотницы. Однако сам Иоанн Карпафийский пишет в конце *Слова*: «Понимаю, что я преступил меру, много написавши. Но вы заставили меня это сделать. Распространили же мы это слово для утверждения тех, которые подвергались опасности пасть от малодушия. <...> Поэтому со своей стороны я вынужден был сделать более длинным настоящее слово и распространить его в более гладких выражениях, чтобы и непосвященный человек и неученый мог уразуметь то, о чем говорится. Вот почему я написал много». Таким образом, есть все основания думать, что *Слово к монахам* было включено в состав первой сотницы не после кончины его автора (однако в любом случае — до Фотия), но самим Иоанном Карпафийским. При этом не исключено, что часть первой сотницы (или даже вся она) была составлена раньше по другому поводу, но при удобном случае соединена со *Словом к монахам из Индии*, искавшим у Иоанна духовного утешения, и послана вместе с ним. К такому мнению склоняется подавляющее большинство ученых, писавших об этой проблеме⁹.

Заметка Фотия дает возможность для еще одного предположения, на сей раз более гипотетического, относительно времени жизни автора обеих сотниц. Крайние исключающие даты дают здесь цитаты из Евагрия¹⁰ и сама *Библиотека* Фотия, что образует промежуток между V и VIII вв. Поскольку некоторые рукописи (в т. ч. одна из двух самых старших IX–X вв.) называют Иоанна Карпафийского «епископом», было предложено отождествить автора сотниц с одним из участников Шестого Вселенского Собора (680–681), подписавшим соборное определение как «Иоанн, милостью Божией епископ Карпафийского острова»¹¹. Однако это отождествление сталкивается с рядом трудностей. Во-первых, уточнение «епископ» появляется только в меньшинстве поздних рукописей¹² и посему не вполне

⁹ М. Дидье (Disdier 1932), Ж. Мюильдерман, Д. Стьернон (Stiernon 1974).

¹⁰ См. примеч. к переводу № 10, 32, 136.

¹¹ Деяние 18, подписи: Ἰωάννης ἐλέω Θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Καρπαθίων νήσου ὀρίσας ὑλέγραψα (ACO II, 2, 2, р. 796: 19, cf. 894: 7 Riedinger; Mansi 11, 653 E, cf. 693 E; рус. пер. на с. 230 и 247).

¹² А далеко не во всех рукописях, как утверждает автор статьи в «Православной богословской энциклопедии». Четырнадцать рукописей из 82-х, учтенных М. Дидье (Disdier 1932, 291–293), называющие Иоанна епископом, перечислены у Дидье на с. 287. По утверждению М. Дидье, одна из рукописей современна Фотию.

надежно¹³. Во-вторых, эпитет «Карпафийский» мог означать не только место жительства или служения, но и просто указывать на происхождение, в то время как обладатель его подвизался в другом месте. В-третьих, Карпафом назывался не только остров, расположенный в Эгейском море между Критом и Родосом¹⁴, о котором говорится в подписи одного из участников Шестого Собора: подобный топоним засвидетельствован и для других местностей¹⁵, так что эпитет автора сотниц не обязательно связывать исключительно с названным островом, хотя подобное предположение выглядит наиболее правдоподобным. Наконец, если автор жил в VII в., то обращение индийских монахов к епископу далекого острова было сопряжено с большим риском¹⁶, ибо корреспондентов отделяли от адресата территории, захваченные между 630 и 640 гг. арабами (Палестина, Сирия, Египет)¹⁷. Кроме того, христианские поселения в Индии, основанные в самые ранние времена, после Третьего Вселенского Собора попали в сферу влияния несторианства, которому были привержены Ктесифонт и Селевкия, игравшие основную миссионерскую роль в распространении христианства в Индии¹⁸. Какие особые причины могли подвигнуть индийских монахов VII в. обращаться к епископу Карпафийского острова через голову своих «метрополий», раз в письме нет и речи о каких-либо христологических рассуждениях?

Здесь необходимо сделать, однако, одно важное отступление.

По мнению многих ученых, Индия может указывать и на Эфиопию из-за некоторой неопределенности и специфики употребления

¹³ Первые сомнения относительно епископского сана Иоанна Карпафийского были высказаны уже Фабрицием (Fabricius J. A. *Bibliotheca graeca*... Vol. 10. ⁴Hamburgi, 1807. P. 739; cf.: Vol. 11. ⁵Hamburgi, 1808. P. 173). Однако ученый, несмотря на очевидные рукописные свидетельства, считает Иоанна автором XIII века (!).

¹⁴ Орфографические колебания в надписаниях рукописей и варианты греческого топонима могут свидетельствовать, однако, в пользу епархии на острове Крит.

¹⁵ Например, одного местечка в Малой Азии (см.: Balfour 1994, p. 12, n. 22).

¹⁶ Возможна, однако, и другая точка зрения, высказанная В. М. Лурье в дискуссии (о которой пойдет речь ниже) о датировке *Слова к монахам* и географической локализации Индии: «Азиатская Индия для V в. еще более сомнительна, чем для VII (в VII там, по крайней мере, появилось много несториан и монофизитов, сбежавших из Ирана от арабов)».

¹⁷ Правда, одно обстоятельство кажется косвенно свидетельствующим в пользу возможных контактов Иоанна Карпафийского с арабами: известно о существовании древнего перевода первой сотницы только на одном языке — и именно арабском (автора обозначают согласные Qrbs).

¹⁸ Из наиболее доступной литературы на русском языке см., напр.: Иоанн Мейендорф, прот. *Единство империи и разделение христиан* // Он же. *История Церкви и восточно-христианская мистика*. М., 2000. С. 86, ср. с. 91 (об арабской христианской литературе и исламских завоеваниях).

географического термина. Уже в античный период обе области назывались «Индией»¹⁹. В географическом сочинении *Expositio totius mundi et gentium*, составленном в 359 г., собственно Индия называется India major, а Нубия — India minor²⁰. Однако Д. Бальфур, ссылаясь на исследование А. Дилья²¹, пишет, что это терминологическое неразличение держалось до V в. Начиная с VI в. в «образованных кругах» подобная практика, по мнению А. Дилья, исчезла, и жители Аксума стали называться «эфиопами», а Индии — «индийцами». Тем не менее А. Дилья замечает, что благодаря православным церковным историкам и «популярным греческим летописцам» смешение названий проникло и в позднюю византийскую эпоху.

Приведем два соответствующих примера, хотя число можно было бы увеличить. В *Хронографии* Феофана Исповедника²² есть упоминание о посольстве, направленном к ромейскому василевсу индийским царем, приславшим в подарок много жемчуга и драгоценных камней. Современный ученый задается вопросом, откуда было направлено посольство — из Индии или Эфиопии, причем ответить на него оказывается непростой задачей²³. В XII в. Евфимий Зигабен²⁴ пишет (по-видимому, вслед за Феодоритом Кирским, Афанасием Великим

¹⁹ Например, Вергилий. *Энеида*, VI, 794–795; VIII, 705. Д. Бальфур указывает, что сводка данных по этому вопросу имеется в кн.: Snowden F. M. *Blacks in Antiquity*. Cambridge, 1970. Далее при анализе темы я использую, помимо примечания 20 Д. Бальфура (Balfour 1994) на с. 11–12 и двух собственных наблюдений, литературу, на которую обратил мое внимание В. М. Лурье. См. также: Dihle A. *Indien* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 18. Stuttgart, 1996. Sp. 1–56 (особ. стб. 15 сл. о смешении имен уже в античности).

²⁰ SC 124. Paris, 1966. См. главы 16, 17–18 и коммент. на с. 229.

²¹ Dihle A. *Umstrittene Daten: Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*. Köln; Oplanden, 1965 (в особенности гл. 3 «Zur Geschichte des Aethiopennamens» на с. 65–80).

²² P. 335: 10–12 de Boor; PG 108, 688 BC (рус. пер. на с. 247).

²³ Кривов М. В. «Индийское» посольство в Византии // ВВ 51 (1990), 211–212 (там же ссылки на кн.: Пигулевская Н. В. *Византия на путях в Индию*. М.; Л., 1951; Шохин В. К. *Представления об Индии в Древней Руси*. М., 1988). Автор склоняется к тому, что это было посольство из Эфиопии. В пользу этого мнения я могу привести еще один довод. Ориген в *Комментариях на Евангелие от Матфея* (X, 7), ссылаясь на естественнонаучные труды, выделяет три сорта жемчуга, причем самый лучший, подходящий для украшений, добывается, по его словам, в районе Красного моря (...μέν εἰσι χερσαῖοι, οἱ δὲ θαλάττιοι. Καὶ οἱ μὲν χερσαῖοι παρ' Ἰνδοῖς μόνοις γίνονται πρέποντες σφραγίσαι καὶ σφενδόναῖς καὶ ὄρμοις. Οἱ δὲ θαλάττιοι οἱ μὲν διαφέροντες παρὰ τοῖς αὐτοῖς Ἰνδοῖς εὐρίσκονται, οἵτινές εἰσι καὶ ἄριστοι ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ γινόμενοι // SC 162, p. 162: 14–18 Girod; PG 13, 848 BC). Именно этот жемчуг Ориген называет «индийским». Учитывая дары посольства, идентификация «Индии» как Эфиопии становится еще более вероятной.

²⁴ *Толковая Псалтирь*. Толкование на Пс. 79, 12 [в рус. пер. 11] // PG 128, 837 A.

и Кириллом Александрийским) об «Индийском море» как о границе Иудейского царства.

Таким образом, принадлежность прп. Иоанна Карпафийского (несомненно, образованного по меркам светской культуры, что мы постараемся проиллюстрировать в этом очерке ниже) к той или иной категории писателей оказывается не столь важной, как полагает Д. Бальфур, ибо смешение терминов оставалось традиционным для христианских авторов²⁵.

Вопрос о терминологии важен, помимо фактического комментария к I, 100, еще с одной точки зрения. При обсуждении настоящего очерка В. М. Лурье высказался следующим образом о возможной временной и географической локализации *Слова к монахам*:

«Ваша тенденция к “удревнению” автора²⁶ мне симпатична тоже. По крайней мере, подпись под Шестым Вселенским Собором, мне кажется, не имеет к нашему автору никакого особенного отношения. Лично мне кажется, что середина-конец VI в. — самое вероятное время, хотя я вполне допускаю и VII в. И вот почему.

“Индия” — никак, думаю, не может быть Индией. (В противном случае мы имели бы здесь единственное свидетельство о наличии в Индии достаточно заметной монашеской общины, которая могла еще иметь связь с какой-то традиционно-византийской областью, где жил Иоанн Карпафийский). Остается обширная область Красноморского бассейна, т. е. Нубия, Эфиопия и даже отчасти Аравия. Именно в VI в. связей с этой областью было очень много (для того времени характерен взгляд на Византию и Аксум как на две партнерских империи...) <...>

Послание, переведенное Леонтьевым, имеет еще весьма специфическое богословие монашества: очень уж резко уничижается перед ним мирское состояние. Аналогичных примеров довольно мало. Вот они: св. Маркелл в *Луге духовном*, Иоанн Лествичник и — *Варлаам и Иоасаф* (где обращение в христианство сразу предполагает монашество — даже не мученичество, — как будто о немонашеском, хотя бы и безбрачном, христианстве не стоит и говорить...). Но последнее произведение также локализует свое действие в “Индии”.

Довольно специфический взгляд на монашество + “Индия” — это придает статус обоснованной гипотезы предположению о единстве

²⁵ В письме от 16 февраля 2001 г. В. М. Лурье ссылается также на статью историка географии: Mayerson Ph. *A confusion of Indias: Asian India and African India in byzantine sources* // *Journal of American Oriental Society* 113 (1993), 169–174. По характеристике автора письма, «статья не учитывает всего материала, но она репрезентативна (в т. ч. даже для именования Индией аравийского берега Красного моря)». Статья осталась нам недоступной.

²⁶ Аргументы см. ниже. — А. Д.

той монашеской среды, где циркулировали тексты Иоанна Карпафийского и появился роман о Варлааме и Иоасафе. Последняя же локализуется на Синае VII в. (работа о. Михаила ван Эсбрука 1993 г.). Связей с Эфиопией — судя хотя бы по надписям на тамошних скалах — у этой среды было предостаточно.

Кроме того, у меня есть собственная разработка (еще не опубликованная) относительно *Варлаама и Иоасафа*, где я пытаюсь доказать, что ее содержание вполне исторично: имеется в виду обращение в Православие в 560-е (примерно) гг. Макурии — среднего из трех тогдашних нубийских государств (в двух остальных победило монофизитство).

Предположение о локализации Иоанна Карпафийского на Синае имеет очень зыбкие основания, но не стоит его сбрасывать со счетов (например, если бы удалось проследить, что уже в VII–VIII вв. он читался как-нибудь вместе с авторами вроде Лествичника и Исихия Синайского, вероятность такого предположения очень бы возросла).

Предположение о локализации “индийских” монахов в Красноморском бассейне мне кажется почти самоочевидным (если только наши знания о тогдашнем христианском Востоке в целом не содержат огромнейшей лакуны — чего никогда нельзя исключать).

Предположение о локализации тех же монахов в Макурии или в Аксуме мне кажется особенно вероятным при условии верности предыдущего предположения».

Силу аргументов В. М. Лурье, тем не менее, следует несколько ослабить. Дело в том, что «специфическое отношение к мирянам» характерно не для адресатов *Слова к монахам*, которые, наоборот, не выдержав искушений, унижали монашеское состояние, а для самого Иоанна Карпафийского. Однако и у последнего «уничтожение» мирян вызвано не какими-то богословскими установками, а «пропедевтической» целью утешения впавших в уныние монахов. Поэтому один из двух аргументов В. М. Лурье о «специфическом взгляде на монашество» вряд ли выдерживает критику. Что же касается «Индии» и времени составления *Слова к монахам*, то здесь вопрос остается все-таки открытым.

Возвращаясь к Фотию, обратим внимание, что Иоанн Карпафийский фигурирует в одном и том же кодексе вместе со свв. Диадокхом Фотикийским и Нилом Синайским — известными аскетическими авторами V в. Очевидно, что у составителя кодекса должны были иметься какие-то основания для помещения их творений в одной рукописи²⁷, а у Фотия — не только тематические и стилистические

²⁷ Интересно, что и составители *Добротолюбия* поместили творения трех названных авторов почти в том же порядке (Нил Синайский, Диадокх

критерии для сравнения их друг с другом и с еще одним автором V в., Марком Подвижником: если все эти лица жили в одно и то же время, то сопоставление их становится вполне естественным и закономерным²⁸.

Для «помещения» Иоанна Карпафийского скорее в V, нежели в VII в., имеются и другие, внутренние основания.

Так, вторая сотница начинается с опровержения дуализма (манихейства). Эта тема была, пожалуй, более актуальной для V, чем для VII в., хотя антиманихейская полемика встречается и у свв. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Терминология и некоторые аргументы автора свидетельствуют о влиянии на него стоицизма²⁹. Вряд ли можно согласиться с Д. Бальфуrom (с. 137–138), что с античной философией Иоанн Карпафийский был знаком лишь опосредованно, через Евагрия. Если деление способностей души на вожделеющую, разумную и яростную, как и всей философии на три части (у христианских авторов — на практическую, физиологическую и богословскую), еще не обязательно свидетельствует о знакомстве Иоанна Карпафийского с *Этикой* Аристотеля и стоическими теориями в силу распространенности и популярности подобного рода трехчастных построений³⁰, то довольно специфический термин «конечная причина»³¹ и сам стиль рассуждений первых глав второй сотницы говорят об определенном знакомстве автора с античной философией. В пользу такого вывода говорят и предположенные нами в двух местах аллюзии с Эпиктетом и Платоном³², а также знакомство (быть может, опосредованное) с одним из сочинений Ямвлиха³³. В таком случае преимущественное влияние стоицизма опять

Фотикийский, Иоанн Карпафийский). В рукописи Harl. 5688 представлен другой «набор», отчасти пересекающийся с перечнем Фотия: Марк Подвижник, Диадок Фотикийский, Иоанн Карпафийский и Максим Исповедник (см. статью М. Обоино).

²⁸ Если учесть установленные нами переключки двух глав (114 и 107) с творениями Иоанна Златоуста и Нила Анкирского, то при условии, что Нил использовал в одном из писем цитату из сочинения Иоанна Карпафийского, время литературной деятельности последнего определяется первой половиной V в. Однако допустимость этого условия не слишком велика, см. примеч. (к переводу) 125. Тем не менее показательно, что все выявленные до сих пор параллели второй сотницы указывают на авторов именно конца IV — первой трети V в. (Евагрий, Иоанн Златоуст, Нил Анкирский).

²⁹ См. примеч. (к переводу) 5, 6, 83, 91, 106.

³⁰ Необходимые комментарии см.: SC 170, p. 38 и SC 171, p. 498, n. 1.

³¹ См. примеч. (к переводу) 3.

³² См. примеч. (к переводу) 78, 106.

³³ Упоминание в I, 47 о «беседах» Пифагора с быками и орлами бесспорно восходит к Ямвлиху (*О жизни Пифагора*, XIII, 61–62); об отказе Пифагора

возвращает нас к V, а не к VII в.³⁴ Если автор сотниц жил на Карпафийском острове между Родосом и Критом (или происходил оттуда), то его знакомство со стоицизмом тем более вероятно и объяснимо, что именно на Родосе в период позднего эллинизма процветала стоическая школа, оказывавшая влияние на области, прилежавшие к Антиохии.

Следует отметить и вторую, гораздо более важную и вполне очевидную линию, прослеживающуюся в творениях Иоанна Карпафийского, — а именно влияние монашеской традиции, близкой к патериковым кругам. Уже сам жанр «глав»³⁵ — столь популярных в поздней Византии — связан, по-видимому, как с античной (преимущественно стоической) литературой³⁶, так и с изречениями («апофтегмами») египетских монахов. С первой их роднит афористичность, порой вызывающая трудности интерпретации³⁷, и философско-этическая направленность; со вторыми — жизненно-аскетический и духовный план. Иоанн Карпафийский, несомненно, знаком с монастырским уставом и обычаями (ср. II, 63–66; 84), да и вряд ли монахи из Индии стали бы специально обращаться за тридевять земель к человеку, не

от вина ср. там же (III, 13; XXI, 97; XXIV, 107). О «разговорах» Пифагора с названными животными и птицами говорит еще Иоанн Златоуст в *Беседах на Евангелие от Иоанна*, II, 2 (PG 59, 32: 9), но умалчивает о воздержании философа от вина, так что Иоанн Карпафийский не мог заимствовать этот рассказ у Златоуста.

³⁴ Ср. сказанное нами в ином месте по поводу *Макариевского корпуса* (Дунаев 2002, 93–96).

³⁵ См.: Ivanka E., von. Κεφάλαια, eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln // BZ 47 (1954), 285–291; DSAM. Vol. 2. Col. 416–418.

³⁶ Ср. краткие афоризмы Марка Аврелия и Эпиктета. *Учебник* последнего имел даже хождение в христианских кругах как сочинение прп. Нила Синайского (ср. выше, примеч. 106). Из раннехристианских произведений, составлявшихся в похожем русле, можно назвать *Изречения Секста* (о самом памятнике см. на рус. яз. работы А. Небольсина). Эти изречения, восходящие к изречениям пифагорейцев, входили в сборники христианского содержания — в частности, вперемешку с афоризмами Евагрия. Интересно, что сам Иоанн Карпафийский упоминает о Пифагоре (I, 47). См. также след. примеч.

³⁷ Пожалуй, самый первый пример подобного рода высказываний — *Изречения «семи мудрецов»* и «афоризмы», или «акусмы», Пифагора (рус. пер. А. В. Лебедева: ФРГФ, 487–491; см. также: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 41, пер. М. Л. Гаспарова, с. 457; Ямвлих. *О жизни Пифагора*, XVIII, 82–86, р. 55: 5–9 des Places, пер. В. Б. Черниговского, с. 63–67; *Изречения пифагорейцев*, рус. пер.: Небольсин 2007, 316–326. Любопытно, что сам Ямвлих в § 83 сравнивает акусмы Пифагора с изречениями семи мудрецов. См. также коммент. Э. де Пляса к *Посланию к Маркелле* Порфирия [рус. пер.: Небольсин 2007, 327–347] «*Porphyre et les recueils de sentences*» на с. 94–100 изд. 1982 г. и стемму в кн.: Небольсин 2007, 42).

обладающему глубоким знанием монашеской жизни. Однако некоторые нюансы говорят о непосредственных влияниях именно патериковой традиции, в недрах которой начало развиваться учение о непрестанной молитве (см. II, 113 с примеч. 131). Отсутствие некоторых «технических» черт, характерных для более поздних святоотеческих наставлений о постоянной молитве, начинающих проследиваться у Диадокха Фотикийского и в основном формулируемых уже у св. Иоанна Синайского, опять-таки отсылает нас скорее к V в.

Итак, наиболее вероятный промежуток времени, в который мог жить св. Иоанн Карпафийский, — это V–VII вв. В пользу VII в. говорит отождествление автора, называемого епископом в некоторых рукописных надписаниях, с участником Шестого Вселенского Собора и, быть может, наличие арабского перевода первой сотницы, а в пользу V в. — все другие соображения. Дальнейшее изучение сотниц и вполне вероятное открытие каких-то цитат или аллюзий из христианской литературы, оставшихся пока неатрибуированными (ср., напр., I, 49) или незамеченными, возможно, позволит с большей определенностью ответить на поставленный вопрос. Так, Д. Краусмюллер, сравнив обе сотницы с *Пандектами* (CPG 7843) (нач. VII в.), определил верхний предел жизни Иоанна Карпафийского не позднее VI в. Вывод ученого о нижней границе, базирующийся на полемике против учения о вечности мира (которая, будто бы, не могла возникнуть ранее 500 г.), вызывает сомнения.

На основании внутренних данных обеих сотниц можно сделать два предположения об авторе, отвечающие обеим только что отмеченным «красным нитям» его сочинений.

Во-первых, вряд ли может вызывать сомнение знакомство прп. Иоанна Карпафийского с внешними науками, прежде всего — философией. Об этом свидетельствуют доводы, приведенные выше, а также рассказы в I, 25–26, 48, которые могли быть почерпнуты из сочинений вроде *Рассказов о животных* Элиана или *Шестоднева* свт. Василия Великого (уточнение источников требует дополнительной работы). Количество так называемых *hарах* *legomena* (слов, встречающихся только у этого автора, не считая неологизмов) для второй сотницы довольно велико: на 769 строк по изданию Д. Бальфура приходится семь *hарах*’ов. Для сравнения: в гомилии *О Пасхе* свт. Мелитона Сардского приблизительно такого же объема — максимум два лексических и один синтаксический *hарах*’ы и три неологизма, а во всем первом типе *Макариевского корпуса* (который превосходит вторую сотницу где-то в двадцать раз) я насчитал четырнадцать *hарах*’ов. Наконец, сам автор косвенно признается в полученном образовании в I, 13: ...εἰς ἐπιθυμίαν ἡμᾶς ἐμβάλλει τῶν ἐλληνικῶν λόγων, ὅφ’ ὧν καὶ ἀλέσθημεν.

Во-вторых, главы I, 31–32 (не говоря уже о самом духовном опыте, запечатленном в сотницах) как будто намекают на то, что автор был не просто монахом, но и, скорее всего, настоятелем монастыря. На монашеское общежитие указывают и нередкие слова о братских собраниях (напр., I, 59).

Таким образом, жизненный путь св. Иоанна Карпафийского можно в какой-то мере сопоставить с биографией великих каппадокийцев или Евагрия.

* * *

Помимо двух сотниц, немногие рукописи приписывают Иоанну Карпафийскому еще три произведения. Одно из них (четыре серии глав) издано в *Добротолубии* под именем Ильи Эдикта, и исследования рукописной традиции, проведенные современными учеными, подтверждают атрибуцию *Добротолубия*³⁸. Второе (*Разные повествования о житиях отшельников*) приписано Иоанну Карпафийскому только в одной парижской рукописи (Par. gr. 890, olim Regius 2406). Русский ученый П. В. Никитин в палеографическом исследовании показал, почему и как возникло это надписание, и доказал отсутствие оснований для подтверждения авторства Иоанна Карпафийского. Наконец, третье сочинение (*О Святой Евхаристии и причастии*), имеющееся в двух рукописях XIV века (Marc. gr. 503 и Vat. gr. 840), хотя и включает несколько цитат из Иоанна Карпафийского, по мнению Г. Шалькхауссера и М. Дидье, является антологией, составленной на основании *Сочинения о Святой Евхаристии* Иоанна Оксита. Оба текста *Повествования о житиях* (CPG 7858) и *О Евхаристии* (CPG 7859) остаются неизданными.

* * *

Для любознательных читателей нам остается изложить, следуя обычным «канонам» патрологических очерков, в систематическом виде учение св. Иоанна Карпафийского, отраженное в двух сотницах. На иностранных языках уже появились неплохие сводки аскетических и богословских воззрений автора сотниц, принадлежащие перу Д. Бальфура³⁹ и особенно М. Дидье⁴⁰, хотя в стандартных патрологических курсах прп. Иоанну уделяется меньше страницы, порой всего несколько строк. Но поскольку на русском языке аналогичная литература отсутствует, мы попытаемся восполнить этот пробел, воспользовавшись в качестве добротной канвы изложения второй статей М. Дидье, что-то сокращая, а многое уточняя, расширяя и дополняя.

³⁸ См.: Balfour 1994. P. 7, n. 13.

³⁹ Ibid., 134–138.

⁴⁰ Disdier 1942.

Бог не сотворил ничего злого (II, 1–4). Зло не субстанциально, оно лишь тень, возникающая вследствие затемнения источника света (II, 10–11). Как и все сущее, душа также сотворена доброй — чистой и непорочной (I, 89). Более того, человек сотворен по образу и подобию Божию и призван к обожению (II, 117). Однако вследствие грехопадения ум добровольно уклоняется от добра (II, 10; 12). Поэтому человек не может познать сущее естественным разумом, ибо логосы (разумные основания) бытия открывает только Сам Сущий (II, 6), и такой путь познания (откровения свыше) наиболее верный. Но возможен и другой путь — снизу: через познание логосов тварного мира к знанию Бога (II, 5), хотя это знание является скорее признанием непостижимости Сущего (II, 4). На этот второй путь нельзя вступить иначе, как исполняя божественные законы (II, 5) — заповеди, ибо только они позволяют вывести предметы из-под тени зла и порока. Ведь ум, будучи тварным, нуждается в помощи Божией (II, 20). Посему языческие философы, не ведая Бога, не могли достичь знания о мире (II, 33). Вся мирская премудрость — ничто для Бога, если человек не достиг духовных добродетелей (II, 49). Именно поэтому диавол иногда пытается отвлечь от молитвы как страшного для него оружия, влагая стремление к «эллинским наукам» (I, 13).

Итак, перед человеком стоит задача исполнением добродетелей и заповедей достичь очищения ума, исихии и бесстрастия (I, 94; II, 105), стать чадом Бога (I, 100, 7; II, 75), Которому необходимо принести чистую душу (I, 89), по образу и подобию (II, 117). Соответственно, подвизающийся на этом пути проходит три этапа (II, 15). Деятельное знание, связанное с познанием законов видимого мира, соединено с практическим исполнением добродетелей. Естественное (природное) ведение, доступное ангелам и усовершенствовавшимся монахам, открывает устройство духовного мира. Созерцательная жизнь (II, 69) ведет к таинственной причастности божественной жизни. На этих трех этапах человек постепенно превращается из раба Божия, движимого страхом, в Его любящего друга, а затем становится и сыном, обладающим совершенной любовью (II, 75). Не все достигают вершин добродетелей, но и твердо стоящие на низших ступенях и неунывающие также не лишатся награды (I, 77–78).

Очищение ума является, таким образом, сразу и необходимым условием, создающим верные установки подвизания, и конечной целью, ведущей к созерцательному умозрению.

На первом (точнее, предварительном) этапе происходит *исцеление ума*, сознающего, как уже было сказано, что порок не имеет сущностного бытия и является добровольным уклонением ума от Сущего (II, 8–10). Так называемые страсти по природе своей нейтральны:

если они движутся естественно, то становятся благом, а если противоестественно, то злом (II, 24). Познание страстей, искажающих образ Божий, является условием познания человеческой природы — такой, какой сотворил ее Бог (II, 76). Следовательно, достижение правильного образа жизни зависит от верного понимания устройства души и страстей, стремящихся поработить душу вопреки разуму.

В душе Иоанн Карпафийский традиционно выделяет три части: две низшие — *вожделение* и *гнев* (ярость) — и высшую, духовную, разумную — *ум* (II, 30; 52; 73). Первые две — вместилище страстей, действующих вопреки разуму. Эта «страстная часть» и требует предварительного излечения, совершаемого следующим образом.

Сначала надо исцелить вожделевающее начало как источник всех гневных и страстных движений (II, 52; 63; 72; 73; 78), но прежде ум должен отделить вожделевающее начало от яростного, союз которых особо опасен (II, 52; 73). Для исцеления существуют два основных лекарства (II, 92; 104–105) — *воздержание* (II, 78; 54; 88–89) и *терпение*. Воздержание уврачуется вожделение, а терпение — гнев (II, 30).

Воздержание — это одновременно и благочестие, благоговение, безмолвие и смиренномудрие (II, 103). Однако сначала надо достичь мысленного воздержания (II, 88; 90), так как прежде семя, а потом плод (II, 74–75).

С помощью воздержания подвижник воюет против трех главных идолов — *чревоугодия*, *сребролюбия* и *тщеславия* (I, 86; II, 78; 114).

Тщеславие особенно опасно (I, 59). Бог не дает премудрости и при тысячах молитв из-за тщеславия (II, 29). Даже достигший ведения может лишиться его по причине этого порока (II, 17). Борьба с самомнением является третьим, последним подвигом монаха (II, 79). Чтобы не возникало у подвижника тщеславия, Бог отнимает у него те или иные дары, подвергает его многим испытаниям ради исправления души (I, 22; 38; 62–63; 71; II, 16).

Чревоугодие внушает сомнение в промысле Бога, Который не попустит нам умереть с голоду (I, 48). Признаком этой страсти служит стремление разнообразить пищу (II, 64–65) или чрезмерно насытиться после временного воздержания (II, 66; 63). Пост, однако, не самоцель (I, 12). Он — как и молчание (I, 59; 90), умеренность в одежде, избегание бесполезных бесед (I, 20) и разговоров с детьми и девушками (II, 103) — лишь орудие для воздержания и хранения безмолвия (I, 9).

Третий особо опасный порок — *сребролюбие*, вызываемое тремя основными причинами: тайной гордыней, привязанностью к имуществу и немощью веры (II, 45). Происходит оно от того же опасения бедности и голода (II, 46–47). Милостыня под предлогом крайней бедности — воровство (II, 50).

Воздержание должно практиковать не периодами, а постоянно. Приверженность даже к малому искушению мешает прогрессу добродетели (I, 26). Однако поскольку сохранить постоянное воздержание трудно, этому помогает *страх Божий* (II, 55; 23; 26; 30). Он рождается от смиренного поучения Священному Писанию (II, 113), ибо изучение Библии ради голого знания порождает тщеславие (II, 110). Все же страх — подсобное средство на начальном этапе подвизания (II, 63; 75; 86). У совершенных страх сменяется *любовью* (II, 86), и они исполняют добродетели не ради чего-либо, но по одной любви к Богу (II, 99). Как страх помогает воздержанию, так любовь помогает терпению (II, 92).

Итак, воздержание и терпение исцеляют вожделеющую и яростную части души. Это врачевание открывает *путь к стяжанию практических добродетелей*, которые являются руками ума. С ними ум уже может приносить Богу хвалы (II, 68). Но путь этот долг и опасен. На этом пути за человеком следят и следуют ангелы и бесы: первые помогают ему, а вторые из всех сил мешают.

На пути подвижника ждут *искушения*, необходимые новичку (I, 30) и даже достигшему первых степеней мудрости как узда, смиряющая надмение (I, 62). Например, отречение попускается апостолу Петру (I, 62). Хотя искушения временны (I, 33), тем не менее падения, по-видимому, неизбежны, но если монах будет падать и тысячу раз (I, 84; 44; 29), отчаяние хуже греха, как видно на примере Петра и Иуды (I, 85). Даже после падения нельзя допускать быть побежденным (I, 29). Сам зловонный грех гонит согрешившего к Богу (I, 57). Средство духовного возрождения — *покаяние*, обновляющее, как фазы луны (I, 4), и изгоняющее из души страстный помысел (I, 36). Бог очищает уже при одном призывании имени Иисуса (I, 100, 16). Это очищение происходит под действием Св. Духа (I, 80–81). Покаянная же память о прегрешениях умягчает сердце (I, 97).

В этой борьбе монах не должен бежать, чтобы не быть пораженным в спину, но оставаться в строю (I, 84; 100). Помимо уже названных добродетелей оружием монаху служат псалмопение, бдение, служение ближнему, милосердие, чтение Писаний, смирение и т. д. (I, 20; 50–51; 87). Главной же добродетелью является *молитва* (II, 108), ибо Бог, слышащий молитвы даже еретиков и бесов, тем более внимает христианину (I, 69). Потому-то против молитвы особенно ополчаются бесы (I, 96; 76; 41; II, 108). Молитва может произноситься и в уме (I, 56) и должна быть, по апостолу, непрестанной (II, 104–107; I, 83). Секрет молитвы — *смирение* (II, 104; 29). Смирение, или смиренномудрие (II, 18–19; 22; 36–37; 95), является поэтому осно-

ванием всех добродетелей (II, 103); в частности, от него происходит беспрекословное послушание настоятелю (I, 32; II, 84). Однако молитва, как и вера (I, 17), бесполезна без дел (II, 39) и без исполнения заповедей (II, 40). Заповеди, уразумение которых вовсе не так легко, как может показаться на первый взгляд (II, 97), — это путь, ориентирами в котором монаху служат догматы (II, 62).

Как было сказано, *ангелы и бесы* внимательно следят за подвижником (II, 115) и принимают в его борьбе активное участие.

Ангелы исполняют веления Божии (I, 66). Во время искушения они удаляются, а потом, по отступлении бесов, приходят и служат монахам, подавая божественную помощь и всякие добродетели (I, 73), влагают добрые помыслы (I, 59), соделывают превыше вещественного мудрования (I, 28). Они на своем языке (I, 67) учат познанию природы видимого и невидимого миров (II, 15), наказывают боязливых (II, 46), ублажают на небесах преуспевших (I, 89), относя души в определенные им места (I, 25).

Бесы под разными именами: аморрей (I, 93), египтянин (I, 42; 67; 100, 8), троглодит (I, 87), Амалик (II, 108) — воюют с человеком в течение всей его жизни и даже после смерти напоминают о грехах (I, 25). Бесы завидуют человеку из-за несказанного величия обещанных благ (I, 16). Они стараются помешать причащению божественных Таин, оскверняя подвижника накануне причастия (I, 18) или внушая богохульные помыслы против неба и таинств Христовых (I, 24). Хотя бесы не знают мыслей человека (II, 32), они ведут войну тысячами способами. Демоны прямо возбуждают страсти (I, 6; 16; 95), нечистые и страстные мысли (I, 51), стараются склонить ко греху для уменьшения веры во Христа и прилежности к молитве (I, 65) или замышляют через людей и даже собратий (I, 61; 88) прямые или скрытые козни, подстрекая, например, хвалить подвижника, чтобы затем внушить ему тщеславие (I, 10). Впрочем, избегая дурных людей, следует быть внимательным и осторожным и ни в коем случае не осуждать их (II, 34–38; 83), но, наоборот, оправдывать (II, 43). В противостоянии бесам-искусителям аскет доходит порой до безнадёжности (I, 64). Однако бесы тоже испытывают усталость от борьбы с закаленными подвижниками, хотя это скрыто от нас по провидению Божию (I, 79; 54; II, 67), ибо последние ставят опаснейшие для демонов сети и тенета (I, 51) и попирают их (I, 100, 10). Самое страшное оружие для бесов — молитва (II, 106). Не следует слишком бояться демонов, ибо они ничего не могут сделать без нашего согласия (II, 87) при неослабном аскетическом напряжении (II, 88). Из различных искушений особенное внимание прп. Иоанн Карпафийский уделяет духовной опасности сомнения в выбранном

подвижническом пути, в самом монашестве. Это обстоятельство вызвано конкретной ситуацией, сложившейся среди индийских монахов и потребовавшей специального увещания и утешения (I, 100). Автор использует доказательство от противного. Допустим, что мирянин во всем праведен, а монах подвержен всевозможным обстоятельствам и грешен. Но, как говорит прп. Иоанн, ошибка сына (то есть монаха), оставляющая место покаянию, больше значит для Бога, чем праведность наемника или слуги (то есть мирянина).

Когда ум очищается и подчиняет себе вожделевающее и яростное начала, подвижник достигает, прилагая к этому все усилия (I, 42), *бесстрастия* — дара Божия, получаемого по вере и смирению. Бесстрастие дается иногда и тем, кто не может неуклонно шествовать путем добродетелей, но непрестанно желает его и прилагает посильные старания (I, 78). Даже обладание страстным и весьма горячим по природе телом не служит препятствием для получения бесстрастия (I, 3; 15). По мере возрастания благодати усиливается и боязнь любого, даже малейшего, греха (I, 23; 43), ибо никто не может быть без греха, даже великие праведники, но в час исхода любовь побеждает страх (I, 14). Ум истинного монаха преисполняется ведения (I, 34). Созерцая Непостижимого, ум смиряется, познавая свою немощь (II, 4). Ум, познавший свою природу (II, 77), перестает быть дебелым, отгоняя застилающее его облако, и врожденный помысел снова становится простым (I, 22) и светозарным (I, 82). Созерцательная (умозрительная) жизнь, *феория*, есть сердечный покой, обретаемый во Христе (I, 52–53). Добродетельный через бесстрастие, залог будущих благ (I, 42), узревает Христа еще здесь, на земле (I, 37). Он по благодати обладает полнотой всех добродетелей в равной степени (II, 59–60) и совершенным смирением (I, 72). В отличие от практического подвизания, в созерцательной жизни вся «инициатива» принадлежит Богу (II, 15); в отличие от естественной премудрости ангелов, созерцающих телесную и нетелесную природу, божественное умозрение зрит Самого Бога в Его божественной жизни. Это знание сообщается всем достигшим бесстрастия, чистоты ума и т. п. Так было с Авраамом (II, 100). Кто обладает чистым умом и единовидным (II, 14) знанием логосов сущего (II, 6), тот становится левитом и священником (I, 78), хвалящим Бога от лица всей твари (I, 2) за откровение тайн (II, 68–69). Сердце такого служителя Божия является святилищем (I, 91) и небом (I, 52), где обитает Христос.

Таково учение прп. Иоанна Карпафийского. Некоторые исследователи замечают, что оно не отличается оригинальностью. Однако вряд ли монахи, обращавшиеся к преподобному за практическими советами, стремились к какой-то новизне. Скорее наоборот, средс-

тва, уже испытанные поколениями подвижников, должны казаться более надежными и проверенными. При этом автору нельзя отказать в глубоком знании духовной жизни. Пожалуй, изложение аскетической практики преобладает в сотницах над богословской теорией, однако это не значит, что прп. Иоанн не достиг высот богомыслия. По-видимому, именно первый этап подвижания был более актуален для его адресатов, и по этой причине сотницы скорее намекают на следующие этапы, не распространяясь подробно на мистические темы. Надеемся, что и современные читатели второй сотницы извлекут из нее что-то полезное для их духовной жизни.

Литература

Издания текстов и переводы

Capita hortatoria ad monachos in India

[= Первая сотница]

(CPG 7855)

ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. ¹Venetiis, 1782. Σ. 241–261 (Athenis, ²1893, 165–181; ³1957 [и репринты], 276–296; Слово к монахам на с. 297–301) = PG 85¹, 1837–1860.

Древний арабский перевод (не издан)

Graf G. *Geschichte der christlicher arabischen Literatur*. Bd 1. Vaticano, 1944. S. 407.

Sauget J. M. *Le Patérikon du manuscrit arabe 276 de la Bibliothèque nationale de Paris* // Le Muséon 82 (1969), 363–404 [см. с. 381–382: упоминание, имя восстановлено при интерпретации Qrbs как «Карпанийский»].

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

На древние языки

Латинский перевод Понтана (= Jakob Spannmüller, 1542–1626) (частичный: отсутствуют гл. 3, 37, 58, 99): PG 85, 791–811 [editio princeps: Ioannis Carpathiorum episcopo *Capita hortatoria, sive documenta spiritalia* CXCI // Philippi Solitarii *Dioptra* / Omnia nunc primum Latinitate donata a Jacobi Pontano (= Jakob Spannmüller, 1542–1626). Ingolstadii, 1604 (и переиздания); гл. 96–97 — перевод *Слова к монахам*].

Славянский перевод прп. Паисия Величковского см. в 4-м томе славянского *Добротолюбия* (М., 1902, ^p2001. Т. 2 [= ч. 3 и 4]. Л. 1–16 об.

¹Текст имеется только в дополнении к переизд. 1861 и 1864 гг.; в первом изд. этого тома в 1860 г. его нет, так как раритетное первое издание греческого *Добротолюбия* было тогда еще недоступно Ж.-П. Миню («liber diu frustra conquisitus»). Те, кому недоступен текст *Добротолюбия*, могут ознакомиться с ним по PG лишь в том случае, если данная библиотека располагает именно переизданием.

[= с. 259–290 нижней пагин.] [*Первая сотница*]; л. 17–20 [= с. 291–298] [*Послание к монахам*]).

На современные языки

Русские переводы: 1) *Сто утешительных глав к индийским монахам, писавшим к нему* / [Пер. прот. Д. С. Вершинского] // ХЧ 26 (1827), 134–188; 2) *Преподобного отца нашего Иоанна Карпафского к монахам, находившимся в Индии, писавшим к нему, сто увещательных глав* / Пер. еп. Феофана Затворника // *Добротолубие*. Т. 3. ¹М., 1888 [на обложке 1889], с. 83–109; ²М., 1900 [репр.: YMCA-Press, 1988, и др.], с. 76–102. *Письмо к монахам из Индии* переведено также дважды: 1) *Слово подвижническое и весьма утешительное к монахам, писавшим к нему из Индии, служащее дополнением ко ста главам* / [Пер. прот. Д. С. Вершинского] // ХЧ 26 (1827), 296–306; 2) Леонтьев 1898, 103–109 (и отд. оттиск). Переизд.: Символ 38. Париж. Декабрь 1997. С. 246–250.

Английский перевод: Palmer G. E. H., Sherrard Ph., Ware Kallistos. *The Philokalia. The complete Text*. Vol. 1. London, 1979. P. 298–321.

Французский перевод: *Philocalie des Pères neptiques* / Intr. par O. Clément; notices et trad. de J. Touraille. T. 1. Abbaye de Bellefontaine, 1995. P. 313–333 (*Первая сотница*), 334–338 (*Послание к монахам*).

Capita theologica et gnostica

[= Вторая сотница]

(CPG 7856)

ИЗДАНИЯ

Ossieur D. *Tekstuitgave van de capita παρακλητικά en de capita ᾠσκητικά van Johannes Carpathius, met inleiding en tekstkritische aantekeningen*: [Dissertatio]. Gent, 1973. P. 1–29.

Balfour 1994. 150 p., ind. (в греческом указателе много пропусков и неточностей). Рец.: Ruggieri V. // ОCP 62/2 (1996), 524.

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

На древние языки

Латинский перевод Понтана (частичный): PG 85, 812–826.

На современные языки

Английский перевод в изд.: Balfour 1994.

Исследования

Книги

Ossieur D. Op. cit.
Balfour 1994.

Статьи

Никитин П. В. *Иоанн Карнафийский и патерики* (Доложено в заседании Историко-филологического отделения 16 марта 1911 г.). СПб., 1911, с. 615–636 (оттиск из: Известия Императорской Академии Наук. Сер. 6. 1911. Т. 5. № 8). В ГПИБ (Москва) имеется экземпляр с авторской надписью В. В. Латышеву (шифр В 94/574). Рец.: BZ 20 (1911), S. 582 ff.

Disdier M.-Th. *Elie l'Ecdicos et les ἑτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos* // Echos d'Orient 35 année, № 165, janv.-mars 1932, p. 17–43.

Disdier 1932 и 1942.

Aubineau M. *Textes de Marc l'hermite, Diadoque de Photice, Jean de Carpathos et Maxime le confesseur dans le cod. Harleianus 5688* // OCP 30 (1965), 256–259 [см. с. 257 о двух сотницах в указанной рукописи].

Krausmüller D. *Dating John of Carpathus to the 6th century: A Textual Parallel Between his Capita Hortatoria and the Pandectes of Antiochus of St. Sabas* // Gouden Hoorn: Tijdschrift over Byzantium. 1999. [Т.] 7. N 1. P. 7–13.

Энциклопедические статьи

Православная богословская энциклопедия. Т. 7 / Под ред. Н. Н. Глубоковского. СПб., 1906. Стб. 17–18 (И. И. С[около]въ. *Иоанн Карнафский*).

DTC. Vol. 8. Paris, 1924. P. 753–754 (L. Petit).

Lexicon für Theologie und Kirche. Bd. 5. Freiburg, 1960. Sp. 1049 (Th. Niggel).

Θρησκευτική και Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία. Т. 6. Αθήνα, 1965. Σ. 1216–1217 (Γ. Ἰ. Μαντζαρίδης).

Stiernon 1974.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. Vol. 2. Paris, 1990. P. 1311 (A. de Nicola).

ПЭ. Т. 24. М., 2010. С. 314–319 (А. Г. Дунаев).

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН КАРПАФИЙСКИЙ

Стандартные патрологические курсы
и справочные издания

CPGS 7855–7859; ИАБ IV, 1432–1450.

Krumbacher K. *Geschichte der Byzantinischen Literatur*. ²München, 1897. S. 147.

Bardenhewer O. *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs oeuvres*. T. 3. Paris, 1905. P. 64; Idem. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Freiburg, 1913–1925. Bd 5. S. 83.

Pargoire J. *L'Eglise byzantine*. Paris, 1905. P. 250.

Cayré F. *Précis de patrologie*. T. 2. Paris, 1930. P. 284.

Beck H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. XII, 2, 1). S. 359, 452.

АНОНИМНОЕ
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
ТОЛКОВАНИЕ
НА ИИСУСОВУ МОЛИТВУ



Ниже публикуется русский перевод анонимного византийского комментария к Иисусовой молитве. Формула молитвы в этом толковании (VII–VIII вв.) несколько отличается от употребительной ныне («Боже наш» вместо «Сыне Божий»¹; «помилуй нас» вместо «помилуй мя»; отсутствует также позднейший эпитет «грешного»)². В толковании же свт. Марка Эфесского (XV в.), помещенном в настоящем сборнике еще ниже и составленном на основании одной из версий анонимного комментария, молитва имеет уже привычный для нас вид.

Анонимный комментарий был издан Р. Синкевичем в 1987 г. в трех вариантах, из которых первый³ является полным, а два других — более краткими. По мнению публикатора, исходным является пространное толкование («the longer version is most likely prior to the shorter»⁴), поскольку сокращение представляется вполне естественным после того, как детали ушедших в историю догматических споров были сочтены излишними. (Фрагменты Commentary of Jesus Prayer = CJP 1, отсутствующие в CJP 2 и 3, выделены в переводе *курсивом*.) Допустив приоритет CJP 1, затем при датировке толкования Р. Синкевич вполне логично исходит из упоминания в тексте монофелитов и моноэнергитов и определяет время происхождения комментария концом VII — началом VIII в.⁵

Ввиду того, что краткие редакции (CJP 2, CJP 3) не добавляют к содержанию ничего нового, а только сокращают его, мы публикуем перевод лишь пространной редакции толкования Иисусовой молитвы (CJP 1), с помощью шрифтовых выделений (см. выше) и сносок предоставляя, тем не менее, возможность судить и о второй редакции, непосредственно использованной свт. Марком Эфесским.

¹ Р. Синкевич справедливо замечает, что Варлаам Калабрийский, по всей видимости, опирался именно на данное догматическое толкование, обвиняя исихастов в замене слов «Боже наш» на «Сыне Божий» в формуле «молитвы Иисусовой» (Sinkewicz 1987, 212).

² Библиография исследований по истории Иисусовой молитвы представлена в кн.: ИАБ, раздел II и примечание на с. 98 с дальнейшими отсылками.

³ Сохранился в след. рукописях: Paris. gr. 1302 (XIII в.) (A); Monac. gr. 384 (XIV–XV вв.) (B); Patm. 378 (XVI в.) (C); Vat. gr. 1744 (XV в.) (D); Cant. 1408 (XVI в.) (E); Ankara, Ἑλλην. φιλολ. σύλλογος 77 (XVIII в.).

⁴ Sinkewicz 1987, 209.

⁵ Ibid., 210.

Особо следует коснуться вопроса о датировке анонимного толкования к Иисусовой молитве.

В 1997 г. в комментариях к труду протопресвитера Иоанна Мейендорфа В. М. Лурье предложил передатировать анонимное толкование VI веком⁶. Статья, в которой представлена более подробная аргументация (с более точной датировкой периодом 484–553 гг.), была издана лишь недавно⁷. Согласно В. М. Лурье, ключевым для датировки и объяснения возникновения текста комментария и соответствующей формулы Иисусовой молитвы (со словами «Боже наш»)⁸ служит упоминание о Петре Валяльщике. По мнению ученого, это имя было в «прототипе» комментария, а сам текст молитвы (как и гимн «Единородный Сыне») появился в качестве православного ответа на монофизитское христологическое Трисвятое («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, распный за ны, помилуй нас»), введенное в употребление антиохийским патриархом Петром Валяльщиком в 484 г. Лурье сближает также с Трисвятым слова Иисусовой молитвы «Боже наш» (а не «Сыне Божий») и «помилуй нас» (а не «помилуй мя»).

Однако при более подробном анализе выясняется, что гипотеза В. М. Лурье о происхождении комментария в V–VI вв. держится на довольно зыбких основаниях, каковых можно выделить два: признание, вслед за Р. Синкевичем, приоритета СJP 1 и отождествление имени Πέτρον τὸν δειλόν (ABD: δεινόν CE) с Петром Гнафеем (Валяльщиком).

Начнем с первого тезиса. Как мы видели, аргументация Р. Синкевича является чисто гипотетической. Можно с равным успехом предложить и обратное объяснение. Автору комментария было важно проследить именно логику четырех ересей: одна природа Богочеловека, божественная или человеческая, или две природы, отдельные или слитные. Имена же (равно как и дополнительные «детали» ересей) могли быть добавлены позднее, притом либо те, которые были памятны или важны для данного исторического периода, либо оставшиеся в памяти потомков как «знаковые». Так, для

⁶ Мейендорф 1997, 385.

⁷ Лурье В. М. *Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма (Библиография и еще одно замечание по истории текста молитвы Иисусовой)* // Византинороссика 3 (2005), 250–254.

⁸ По мнению В. М. Лурье, молитва Иисусова без слов «Боже наш» или «Сыне Божий» появилась в первой половине V в. в контексте христологических споров (указ. соч., с. 252), однако это высказывание не подкреплено конкретными доказательствами.

первой половины VI в. более актуальной фигурой был Петр Гнафей, для второй половины VII в. — монофелиты или моноэнергиты, для более позднего периода (текст *Добротолубия*) — «армяне и монофизиты». При этом не исключено, что все имена могли быть добавлены не последовательно, а единовременно (ср. ниже ссылку на трактат Пс.-Иоанна Дамаскина), но в таком случае — после Шестого Вселенского Собора. Позднейшее дополнение имен лучше объясняет большую распространенность кратких версий (текстологический анализ показывает, что свт. Марк Эфесский опирался на вариант CJP 2) и легкость интерполяций либо непосредственно в текст, либо в виде прилагаемой графической схемы, где имена лишь косвенно связаны с основным изложением.

Идентификация Πέτρον τὸν δειλόν/δεινόν с Петром Кнафевсом (Гнафеем, т. е. Валяльщиком) была предложена Р. Синкевичем в следующих осторожных выражениях: «Peter the Terrible (presumably, Peter the Fuller)»⁹. Никакой конкретной аргументации ни Р. Синкевичем, ни В. М. Лурье выдвинуто не было. Можно лишь догадываться, что Р. Синкевич опирался в таком отождествлении на толкование свт. Марка Эфесского, где имя Петра Валяльщика, однако, фигурирует лишь в схеме и без каких бы то ни было эпитетов¹⁰. Между тем в доступных нам текстах¹¹ Петр Валяльщик не называется Петром Трусливым («ужасным, жалким, искусным» — и т. п. варианты перевода), так что подобная идентификация нуждается в серьезных доказательствах. Кроме того, еще целый ряд соображений мешает отождествлению Петра Трусливого с Петром Валяльщиком. Во-первых, в CJP 1 при добавлении имен Евтихия и Диоскора присоединена также фраза о «прилагающих страдания божеству», которая вполне может относиться к Петру Валяльщику и последующим теопасхитским спорам. В таком случае непонятно, зачем через один абзац при переходе к новой ереси автору толкования надо снова возвращаться к уже «пройденному»

⁹ Sinkewicz 1987, 209.

¹⁰ Заметим попутно, что именно из сходства ряда имен Р. Синкевич предполагал, что Марк Эфесский мог быть знаком и с CJP 1, но обилие расхождений заставило исследователя не исключать возможности самостоятельного дополнения Марком перечня имен. Мы не принимаем ни одного из указанных объяснений (совпадение имен Нестория, Евтихия и Диоскора не может быть случайным; выделение в XV в. Марком Эфесским Петра Гнафея в отдельную группу как особого ересиарха представляется маловероятным) и считаем, что все имена в версии «Марка» восходят к особому варианту CJP, не дошедшему до нас в более ранних рукописях.

¹¹ Поиск произведен на основании греческих текстов, учтенных в TLG post E.

этапу¹². Во-вторых, последний перечень имен в СЈР 1 строго соответствует спискам еретиков, принятым на Римском 680 г. и Вселенском Шестом 681 г. Соборах (с опущением Кира Александрийского, Павла и некоторых других еретиков, но с сохранением последовательности перечисления)¹³. Группа еретиков составляет одно несомненное целое (ср. заключение «и всех с ними») и связывается с конкретной ересью монофелитов и моноэнергитов. Эпитет же «Трусливый» мог быть добавлен автором дополнения на основании каких-то личных сведений или отношения в обществе к этому персонажу¹⁴ (данный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании). Во всяком случае, при прочих равных условиях идентификация с Петром Константинопольским (VII в.) выглядит в данном контексте много предпочтительнее и логичнее, чем с Петром Валяльщиком (V–VI вв.).

Таким образом, мы не имеем серьезных оснований для передачи толкования исключительно VI в. Вариант СЈР 1 несомненно датируется концом VII — началом VIII в. Краткий вариант (без имен и «деталей» ересей), если предположить его первичность, можно считать составленным в VII в. и даже в VI в. — до появления интерполированной версии с именем Петра Валяльщика¹⁵ (отраженной

¹² Интересно, что в трактате Пс.-Иоанна Дамаскина (*Послание к императору Феофилу о святых и честных иконах*, 8 // PG 95, 356; сочинение датируется 836 г.) Петр Гнафей назван в числе «теопасхитов» после Севира и Иакова в группе, следующей за «человекопоклонником» Несторием, Евтихием и Диоскором и предшествующей Гонорию, Сергию, Пирру, Павлу, Киру Александрийскому, Макарию Антиохийскому, Феодору Фаранскому. Любопытно, что Петр Константинопольский в числе последних еретиков не назван. Возможно, в какой-то из промежуточных версий толкования на молитву Иисусову Петр Гнафей попал из предыдущей группы «теопасхитов» в следующую, а затем переотождествлен с Петром Константинопольским. Тем не менее следует обратить внимание, что порядок еретиков в последней группе у Пс.-Иоанна Дамаскина (если это сочинение как-то связано с перечнем имен в толковании на молитву Иисусову) отличается от последовательности в СЈР 1 и в соборных постановлениях, что свидетельствует о вполне сознательном и намеренном перечислении имен в СЈР 1. Во всяком случае, список Пс.-Дамаскина показывает неслучайность имен монофелитов в общем перечне еретиков в СЈР 1, вопреки мнению В. М. Лурье.

¹³ См., напр., первое правило Шестого Вселенского Собора (этот аргумент выдвинут В. Г. Патриным в письме к нам от 14 января 2006 г.).

¹⁴ Именно при константинопольском монофелитском патриархе Петре (654–666) был отправлен в ссылку и скончался в 655 г. св. папа Мартин, а также подвергся допросам, осуждению, изувечению и ссылке прп. Максим Исповедник, умерший в Лазике в 662 г.

¹⁵ Если считать, что позднейшее сочинение Марка Эфесского с именем Петра Валяльщика отражает более ранний текст и что это имя не внесено самим Марком.

в схеме в позднейшем толковании Марка Эфесского) и в зависимости от того, сколь долго имя Петра могло оставаться «знаковым» или актуальным. Датировка толкования временем после VIII в., в принципе возможная (до 1105 г. — времени рукописи Oхон. Bodl. Bagoc. gr. 15 варианта CJР 2)¹⁶, представляется все же маловероятной. Тем самым мы остаемся, по-видимому, в рамках VII–VIII вв., с возможным опущением нижней планки до VI в., и оснований для более точной и однозначной датировки первой половиной VI в. не имеем, пока не будут доказаны тождество Петра Трусливого с Петром Валяльщиком и невозможность приложения данного эпитета к константинопольскому патриарху Петру¹⁷.

* * *

Русский перевод анонимного толкования сделан В. Г. Патриным¹⁸ под редакцией А. Г. Дунаева, комментарии (за исключением указаний на разночтения) составлены В. Г. Патриным.

¹⁶ Именно периодом до XII в. датирует Р. Синкевич две краткие версии (CJP 2 и 3).

¹⁷ Дальнейшее изучение истории самой формулы Иисусовой молитвы с привлечением более широкого круга агиографических и литературных памятников также могло бы пролить свет на время появления толкования.

¹⁸ Выполнен в составе диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия «История “Молитвы Иисусовой” (Обзор историографии. Начальный период существования практики (IV–VI вв.) и ее историческое развитие до XIV в.)», защищенной в 2005 г. в Московской духовной академии. Частично выводы исследования (историографический обзор мнений разных ученых) изложены в статье: Патрин В. Г. *К истории споров о возникновении «Молитвы Иисусовой»* // Мир Православия: Сб. статей. Вып. 6. Волгоград, 2006. С. 173–186.

Анонимное догматическое толкование на молитву «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь»

(редакция 1)

Молитва «Господи Иисусе Христе, Боже наш»¹, помилуй нас. Аминь» была нам передана для произнесения во всякое время не просто так или случайно, без рассуждения и исследования.

Ибо, хотя этот стих короток², он ни в коем случае не лишен догматического содержания³, напротив, с рассуждением

¹ Обращение ко Христу «Боже наш» (наряду с обращением «Сыне Божий» и вместе с наименованиями «Господь Иисус Христос») встречается в *Луге духовном* блж. Иоанна Мосха: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, благоволивший ради нас воистину воплотиться...» (Гл. 36 // PG 87/3, 2885 С; рус. пер. свящ. М. И. Хитрова, с. 87; слав. версия: гл. 44, с. 81 Гольшпенко—Дубровина); «Господи Иисусе Христе, истинный Бог наш...» (Гл. 44 // PG 87/3, 2899 А; рус. пер. с. 98; гл. 55, с. 96 Гольшпенко—Дубровина), и т. д. — произведении, отразившем монашескую жизнь Палестины, Синай и Египта (основных центров распространения практики «молитвы Иисусовой») конца VI — начала VII в., т. е. в непосредственной близости ко времени составления данного догматического толкования на молитву Иисусову.

² Говоря о молитвенной формуле, автор толкования не употребляет термина «краткословная молитва Иисусова» (μονολόγιος Ἰησοῦ εὐχή), который ввел в употребление прп. Иоанн Лествичник (ум. ок. 649 г.). Весьма вероятно, что автор толкования не был знаком с *Лествицей* прп. Иоанна Синайского, из чего можно заключить, что: 1) автор не был «синаитом» и произведение было написано не на Синае, 2) время написания данного толкования приходится на тот период, когда труд прп. Иоанна еще не был широко распространен, т. е. вряд ли позднее второй половины VII в.

³ У монофизитов практика молитвы Иисусовой стала рассматриваться в догматическом ключе несколько раньше (с V или VI в.) в связи со спором о правильности молиться только Христу, минуя другие Лица Святой Троицы. Этот спор отразился в ряде источников: 1) надпись из Нитрийской пустыни, обнаруженная А. Гийомоном (Guillaumont A. *Une inscription copte sur la «Prière de Jésus»* // OCP 34 (1968), 310–325); 2) копто-арабский документ, описанный Л. Ренью (Regnault L. *Quelques apophtegmes arabes sur la «Prière de Jésus»* // Irénikon 52 (1979), 344–355); и 3) трактат Шенуте против оригенистов (Lourié B. M. *Prière de Jésus au cours de filiation des sectes monophysites et une fausse attribution à Chénouté* // XVIIIth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers... Vol. 2. Shepherdstown, 1996. P. 367–374). Копто-арабский текст и эпиграфический источник относят к одному периоду (VII–VIII вв.), при этом копто-арабский текст датируют несколько раньше надписи в Келлиях (Regnault L. Ibid. P. 354; Lourié B. M. Ibid. P. 372). Трактат Шенуте

и большим попечением, при содействии Святого Духа, он был составлен святыми отцами для уничтожения всех ересей и исполнения заповедей⁴ Господа.

Ведь в нем каждое слово исполнено догматическим смыслом, Господними заповедями и богочестием⁵.

Ибо одни еретики говорили, что Христос — простой человек, но не Сын Божий; другие же, что Он, будучи только Богом, не был также совершенным человеком, лишь по видимости приняв человеческое [естество]; иные же, исповедуя [Его] Богом и человеком, не две природы сводили в одну ипостась, но говорили как о двух природах, так и двух ипостасях и двух сынах; а другие, признавая, что две природы сходятся в одной ипостаси, учили, что сами эти природы смешались и слились в одну⁶, и утверждали, что из двух природ возникла одна особая природа.

Но этот стих⁷ через слово «Господи», которое указывает на божественную природу, отвергает Ария и его единомышленников, говорящих, что Он — простой человек, но не Сын Божий.

Через слово «Иисусе», которое являет человеческую природу, [этот стих] заставляет умолкнуть Евтихия и Диоскора и их сотаинников, полагающих, что Он — только Бог, и [таким образом] прилагающих страдания божеству.

Через слово «Христе», то есть «Боже и человече», он унижает Нестория и тех, кто вместе с ним считают, что ипостаси отделены друг от друга, измышляют двух сынов в едином Христе Боге и две ипостаси и говорят, что Святая Богородица не Богородица, а Христородица.

Через слово «Боже» он обращает вспять Феодора, епископа Фаранского, Гонория Римского, Сергия и Пирра, Петра Трусливового⁸ и всех, иже с ними, показывая пустословие дерзающих

против оригенистов Т. Орланди и А. Шиша-Халеви считают аутентичным, т. е. принадлежащим знаменитому игумену Белого монастыря — Шенуте (V в.), но В. М. Лурье, не соглашаясь с их мнением, относит его к концу VI в. («скорее всего между 574 и 587 годами»). См.: Lourié B. M. Ibid. P. 371–372.

⁴ Здесь и выше слова, выделенные прямым шрифтом, ср. с заключением СJP 2, отсутствующим в СJP 1.

⁵ «богомудростью» СJP 2.

⁶ «друг в друга» СJP 2.

⁷ «этот стих»: «слово» СJP 2 (в конце фразы).

⁸ О разночтении см. в предисловии.

говорить о слиянии *и одной особой природе, и одной воле, и одном действии*. Являя неслитной божественную природу, а тем самым и человеческую, [этот стих] утверждает две сущности, соединенные вместе в одной ипостаси.

И так <доведя до конца>⁹ православное учение о Христе, [молитва] прибавляет слово «наш», братски соединяя верующих друг с другом и связывая их через любовь, в которой, *то есть в любви, пребывает* вся полнота закона и заповедей.

Таким образом охватив полноту догматов и заповедей, она присоединяет слово «помилуй», ибо мы бываем помилованы через правильную догматическую веру и исполнение заповедей.

Затем она¹⁰ добавляет слово «нас», непосредственно связанное с любовью, и в конце прилагает «аминь», что значит «да будет!», молитвенно подтверждая истинность и достоверность сказанного.¹¹

⁹ Конъектура Р. Синкевича.

¹⁰ + «снова» СЈР 2.

¹¹ СЈР 2 далее добавляет фразу (ср. с первым абзацем СЈР 1): «Так передан нам божественными отцами сей краткий стих, исполненный в догматах и заповедях всякого блага».

ПС.-СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ



Знаменитый трактат *Метод священной молитвы и внимания* (*Méthodos tῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*) привычен для русского читателя под названием *О трех способах молитвы*. Этот небольшой текст является одним из немногих дошедших до нас свидетельств об умной молитве и — не будет преувеличением сказать — самым важным, достаточно подробно описывающим технику такой молитвы. Как хорошо известно, именно сам способ умной молитвы послужил предлогом для начала паламитских споров, когда монахи, практиковавшие такую молитву, презрительно назывались сторонниками Варлаама и противниками св. Григория Паламы «омфалопсихами» (т. е. «пуподушниками»)¹. Между тем сочинение *О трех способах молитвы* пользовалось таким авторитетом среди афонских (и, добавим, русских) монахов, что в церковной традиции авторство сочинения прочно укрепилось за прп. Симеоном Новым Богословом². Без учета этого текста никакое серьезное знакомство с восточной духовной традицией, прежде всего поздневизантийского периода, просто невозможно. Между тем, как раз в этом трактате все самые важные места были опущены свт. Феофаном Затворником в русском переводе (сделанном с новогреческого переложения, поскольку древнегреческий подлинник не был тогда еще издан) в *Добротолюбии* с пояснением:

При сем св. Симеон указывает некие внешние приемы, кои иных соблазняют и отбивают от дела, а у других покривляют само делание. Так как сии приемы, по недостатку руководителей, могут сопровождаться не добрыми последствиями, а между тем суть не что иное, как внешнее приспособление к внутреннему деланию, ничего существенного не дающее, то мы их пропускаем³.

¹ См.: Мейендорф 1997, 54–56.

² В последние десятилетия в науке упрочилось мнение, что на самом деле прп. Симеон Новый Богослов не является автором трактата, однако нельзя сказать, что вопрос закрыт окончательно. См. по этому поводу развернутое и аргументированное (излишне категорично) примечание В. М. Лурье к указанной диссертации прот. Иоанна Мейендорфа на с. 414–417 и его же полемику с А. Риго в рецензии на книгу «Отцы-исихасты» (Лурье В. М. *Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян*. 1–2 // ВВ 57 (82), 1997, 309–317, см. с. 315–317). Точку в этом споре могло бы поставить сравнение лексики *Метода* и творений прп. Симеона при помощи TLG.

³ См.: *Добротолюбие*, V, 507. Точно так же святитель поступил и при переиздании перевода в составе сочинений прп. Симеона Нового Богослова

В одном из писем к иноку О. N.⁴ еп. Феофан высказывается о мотивах такого решения пространнее и откровеннее:

О молитве я говорил то, что говорил, потому, что из молитвы Иисусовой не знать что сделали. Думают, что как только стал кто творить сию молитву, то этим одним уже все сделал. Молитва сия стала у них, как заговор какой: твори ее, приложив к сему и те телесные положения, о коих инде говорится, и все получишь. Вот и мурлычут, а сердце остается пусто, и мысли бродят, даже и срамные движения приходят, а им ничего, будто все такое в порядке вещей. — У иных приходит при этом малая теплота, и они кричат: вот благодать, вот благодать! — И не вспомнят, что говорят опытные: смотри, придет легкая теплота, не дивись, это от естества, а не от благодати⁵.

Ни в коей мере не ослабляя цитированных слов еп. Феофана⁶, заметим, что в нынешнее время ситуация сильно изменилась. Охотников до монашеского делания заметно поубавилось⁷ даже по

(Слово 68 *О трех образах внимания и молитвы*), см.: *Слова прп. Симеона Нового Богослова* / В пер. на рус. язык с новогреч. еп. Феофана. Вып. 2. ²М., 1890 (и репр.). С. 188.

⁴ В письмах к этому лицу находится большое количество советов свт. Феофана, касающихся молитвы Иисусовой.

⁵ *Собрание писем*. Вып. 5. Письмо № 911, с. 189–190, цит. с. 189. См. письма еп. Феофана и другим адресатам, напр.: Вып. 1. С. 17 (№ 12); Вып. 2. С. 194 (№ 321); и т. п.

⁶ Аргументы еп. Феофана интересно сравнить с соображениями, которыми руководствовался прп. Исаак Сирин, писавший по схожему поводу: «Какой же иной способ молитвы и пребывания в ней, свободного от принуждения, — сего нахожу я справедливым не объявлять и, ни устным словом, ни письменными начертаниями, не изображать чина сей молитвы, чтобы читающий, оказавшись не понимающим того, что читает, не почел написанного не имеющим смысла [*разнот.*: бесполезным] или, если окажется он знающим это, не стал уничижать того, кто не знает порядка в этом, и в последнем случае не произошло бы укоризны, а в первом — смеха <...> Посему, кому желательно уразуметь сие, тот пусть идет описанным выше путем и последовательно проходит умное делание» (I, 15, р. 129–130 Bedjan; I, 9, р. 43 Spetsieris; цит. по рус. пер. 1911 г. [слово 59], с. 322).

⁷ Новая мода на «паламизм» в интеллигентских околоцерковных кругах (вплоть до создания специального института), вызванная в начале XX в. интересом к богословию свт. Григория Паламы во время имяславческих споров, а затем популяризацией трудов Паламы в кругах парижской эмиграции, традиционно связанной с русской религиозной философией и напряженно искавшей самоидентичности и «православной специфики», которую можно было бы противопоставить западному окружению, является

сравнению с прошлыми веками, не говоря уже о древних временах; «опытных наставников» в умной молитве не сыскать⁸ (а если они и есть, то сокрыты от внешнего мира), зато некоторые внешние⁹ приемы (мы не говорим здесь о внутренней сути и опытным познании) умной молитвы давным-давно (со времени Варлаама Калабрийского) перестали быть тайной¹⁰. То, что при оскудении

своеобразным и любопытным феноменом, никак не связанным с практическим следованием святоотеческой традиции.

⁸ По-видимому, аналогичные проблемы возникали уже в XIII веке, с чем и следует связывать появление трактатов с описанием способов молитвы. Ср.: «...составляя предмет непосредственного личного обучения учеников старцами, они [приемы] не закреплялись письменно, пока вследствие оскудения старчества не возникла опасность их полного забвения, побудившая опытных в них деятелей молитвы предать их письменности (такого мнения держится еп. Игнатий Брянчанинов в своих весьма замечательных аскетических творениях, крайне важных для понимания святоотеческого учения об умной молитве (в 1, 5 и особ. во 2-м томе его сочинений)» (Василий (Кривошеин) 1996. С. 131 с примеч. 49). Похожими причинами было вызвано и появление так называемых «иконописных подлинников».

⁹ Говоря «внешние», мы не преувеличиваем тем самым значения этих приемов, но и не преуменьшаем их и не разделяем ту точку зрения, довольно распространенную среди православных богословов и берущую свое начало от полемики с Варлаамом, которая уничижает их: так, даже архиеп. Василий Кривошеин пишет (правда, с дальнейшими уточнениями), что приемы, которые «обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы», в действительности являются «не более, как вспомогательным средством» (цит. соч., с. 133; в примеч. 52 он полемизирует с И. Осэром, излагая, тем не менее, позицию католического ученого не совсем корректно. Ср.: Hausherr I. *À propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur* // ОСР 3 (1937), 260–272, переизд. в сб. этого же автора: Hausherr 1966. Р. 50–62; рус. пер. Г. Вдовиной: Ириней Осэрр, SJ. *О духовности исихазма: Спор без противника* // Символ 52 (2007), 307–322). О прежней позиции православных ученых и издателей, характеризовавшейся стыдливым умалчиванием о «пререкаемом» образе молитвы (или прямым его отвержением, не понимая даже, о чем, собственно, идет речь) и только играющей на руку противникам исихазма, говорит факт постоянного изъятия «опасного места» из трактата о трех способах молитвы (примеры с цитатами на языках оригиналов собраны в указ. статье Hausherr'a, с. 58–60 по сборнику), так что впервые трактат был издан сравнительно поздно католическим ученым, притом отнюдь не с полемическими целями.

¹⁰ Например, опущенный еп. Феофаном фрагмент трактата *Метод священной молитвы и внимания* с описанием способа «исихастской молитвы» как раз и приведен дословно у Льва Алляция (Leonis Allatii *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Coloniae Agrippinae, 1648. Col. 829 [lib. II, cap. 17]; цит. в рус. пер. еп. Порфирием Успенским: *Восток христианский* III, 2, 1. С. 238).

опытных духовных руководителей любой «учебник», а тем более «технический», представляет интерес скорее теоретический, нежели практический¹¹ (на чем и ставит акцент святитель), надеемся, доказывать и объяснять не надо. Однако именно с точки зрения «теоретической» еп. Феофан вряд ли прав, если только он считал способ молитвы чем-то второстепенным¹². Исихазм исходил из

¹¹ Достаточно сравнить древнерусские иконы периода расцвета с современными помалевками, сделанными, тем не менее, в полном соответствии с «иконописными подлинниками». Другой пример — попытки воспроизвести древнегреческое произношение и читать, скажем, Гомера (такой опыт проделал один американский профессор), ставя мелодические ударения на основании скудных сведений позднеантичных грамматиков и собственных соображений.

¹² Не можем не процитировать здесь отрывок из II тома сирийских бесед прп. Исаака Сирина (неизвестного в греч. переводе): «Вы должны знать, братья мои, что во всем служении нашем Бог весьма желает внешних форм, конкретного почитания и видимых способов <выражения благоговения> — не ради Себя, но ради нас. Он Сам не получает пользы от подобных <вещей> и не теряет ничего, когда ими пренебрегают; но они — из-за немощи естества нашего. Если бы они не требовались, Он Сам не принимал бы этих внешних форм и положений <тела> на Себя во время Своей земной жизни, говоря таким образом с нами в Святых Писаниях...» (Беседа XIV, 13, см. также далее, § 14 // CSCO 554, р. 59 Brock; CSCO 555, р. 69–70 англ. пер.; цит. пер. митр. Илариона (Алфеева), с. 107). Свт. Григорий Палама в *Триадах* неоднократно косвенно ссылается на трактат о трех способах молитвы. С одной стороны, он развенчивает доводы противников, искажающих смысл текста и практики: «Они уверяют еще, что у нас учат вселять в себя Божию благодать через ноздри. Впрочем, зная точно, что здесь-то они клеветуют, потому что я такого от наших никогда не слышал, догадываюсь, что во всем остальном у них тоже коварство...» (*Триады*, I, 2, вопрос // ГПС 1, 392: 2–6; здесь и далее цит. рус. пер. В. В. Библихина: Свт. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолвствующих*. М., 1995. С. 40); «...люди, назвавшие их омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке?» (там же, I, 2, 11 // ГПС 1, 403: 19–21; рус. пер. с. 51). Он выступает против интерпретации *Метода* и аналогичных ему текстов в смысле механически-принудительного стяжания благодати. Однако он не отрицает законности определенных физических методов и настаивает на связанности души и тела (там же, I, 2, 3 // ГПС 1, 395–396), на необходимости сводить ум внутрь тела и потребности для этого разных «технических приемов»: «...то некоторые советуют внимательно следить за вздохом и выдохом и немного сдерживать дыхание» (явная аллюзия на *Метод*: там же, I, 2, 7 // ГПС 1, 399: 24–26; рус. пер. с. 47–48); «...неужели монаху, который старается возратить свой ум вовнутрь <...> не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке?» (вторая ссылка на *Метод*: там же, § 8 // ГПС 1, 400: 26 — 401: 1–4; рус. пер. с. 49).

иных представлений о, так сказать, «психосоматическом» единстве человеческой природы, об обожении всего человеческого естества. При такой «богословской антропологии» тот или иной образ молитвы отнюдь не представляется произвольным. Опасения, которыми руководствовался еп. Феофан, привели, скорее, к обратным результатам: вплоть до революции в официальных кругах исихазм ассоциировался с «омфалопсихами» в карикатурном понимании антипаламитов¹³.

Тем не менее из сказанного вовсе не следует, что свт. Феофан отрицательно к практике умной молитвы. Совсем напротив, в своей переписке он часто одобряет или советует молитву Иисусову, но сообразуясь с характером каждого адресата. Так, в письме к некой слепой он рекомендует ей молитву Иисусову и даже описывает три ступени, позволяющие достичь ее, хотя эти ступени и отличаются от описанных в трактате: 1) «навыкновение обычным молитвословиям в церкви и дома»¹⁴; 2) «сроднение молитвенных мыслей и чувств с умом и сердцем»; 3) «непрестанная молитва; молитва Иисусова может идти ко всем этим, но настоящее ее место при непрестанной молитве»¹⁵. В других письмах Вышенский затворник подробно описывает отличия «кровеной» теплоты от «духовной», перечисляет разные формулы непрестанной молитвы¹⁶. Таким образом, очевидно, что святителя настораживало именно злоупотребление «техникой» молитвы, хотя и эту сторону еп. Феофан не обходил вниманием в письмах к монахам¹⁷.

¹³ В авторитетной *Настольной книге для священнослужителей* (то есть своего рода нормативном учебнике-справочнике), составленной С. В. Булгаковым (1913, 1993), об исихастах говорилось как о «сословии мистиков, которые отличались самую странную мечтательностью», «вздорное мнение» которых «об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению» (т. 2, с. 1622).

¹⁴ В одном из писем еп. Феофан допускает при приготовлении к Причастию замену церковных служб поклонами с молитвою Иисусовою (Письмо № 622 // *Собрание писем*. Вып. 4. С. 94–95).

¹⁵ Письмо № 243 // *Собрание писем*. Вып. 2. С. 61.

¹⁶ Там же, письмо № 244 на с. 61–66.

¹⁷ См., напр., письмо № 320 к благочинному монастыря (там же, с. 192–194). Описав некоторые формальные моменты, в конце письма святитель все же замечает, что «внешние приемы (описаны в 5 т. Доброт.): сесть на стульце, склонить голову, стеснить дыхание, можно оставить» (с. 194). Ср. письмо 324 (с. 197): «Дыхания не надо стеснять и на сердце натиска не делать, а свободно мыслию творить молитву. Ведайте, что молитва истинно духовная прививается благодатию. Прочтите в Добротолюбии сказание о пр. Максиме Кавсокаливите (Афонском) и ему подражайте. Два года молился он *от души* [курсив автора. — А. Д.] (Богоматери), не употребляя ничего особенного, и получил искомое в одно мгновение».

Итак, признавая особое значение трактата и невозможность его «карикатуризации», вместе с тем отдадим должное осторожности святителя и упомянем в заключение о двух проблемах, так или иначе связанных с техническими приемами молитвы. Во-первых, до сих пор в науке не решен вопрос о приоритете способов, описанных в трактате, по сравнению с восточными практиками¹⁸. Во-вторых, в распространенном древнерусском толковании на Иисусову молитву (по нашему мнению, восходящем к утерянному греческому оригиналу), до сих пор пользующемся авторитетом в старообрядческой среде в виде своеобразной «инструкции» по пользованию четками, отчетливо прослеживаются элементы мессалианской ереси. Согласно этому толкованию, непрестанное повторение молитвы в течение трех лет имеет своим следствием вселение в молящегося Святой Троицы — по одному Лицу в год¹⁹. (Возможно, Варлаам Калабрийский столкнулся с подобными искажениями, чем и было вызвано написание им специального полемического трактата, впоследствии уничтоженного согласно постановлению Собора 1341 г.) Древнерусское толкование, включенное, в частности, в *Цветник* священноинюка Дорофея²⁰, вызвало резкие замечания прп. Амвросия Оптинского и свт. Феофана Затворника²¹. Видимо, именно подобные тексты и соответствующие им практики объясняют описанную выше позицию еп. Феофана относительно Иисусовой молитвы.

* * *

Трактат о трех способах молитвы был прекрасно известен в древнерусской монашеской традиции, связанной с именами прпп. Сергия Радонежского и Нила Сорского²². Впервые древнерусский перевод был введен в научный оборот А. С. Архангельским в переводе-пересказе, выполненном по рукописи XV в. из бывшей Мос-

¹⁸ Некоторая литература указана в: ИАБ I, 237, 358, 459; II, 135, 155, 162a, 169, 188.

¹⁹ Подробнее см.: Дунаев 2002, 263–287.

²⁰ Это сочинение недавно переиздано: *Цветник священноинюка Дорофея: Рукопись конца семнадцатого века*. ТСЛ, 2008 (воспроизведена рукопись ОР РГБ, ф. 722, № 247). Рус. пер. Д. В. Кантова: Свято-Преображенский Валаамский монастырь, 2005. Все еще продолжает (уже на протяжении 10 лет) готовиться к публикации переиздание древнерусского текста с параллельным переводом на современный русский язык, предисловием и примечаниями С. В. Минеевой.

²¹ Дунаев 2002, 267.

²² О древнерусских переводах слов прп. Симеона Нового Богослова см.: Голубинский Е. Е. *История Русской Церкви. Т. 2. Вторая половина тома*. М., 1911 (= ^{РМ.}, 1998. Т. 4). С. 275 (там же литература).

ковской Синодальной библиотеки (ныне собрание ГИМа)²³. Затем появилось первое полное издание произведения по той же рукописи²⁴. Подлинный древнегреческий текст был издан (по нескольким рукописям) И. Осэром только в 1927 г. параллельно с французским переводом²⁵. Первый полный русский перевод этого трактата, выполненный современным русским патрологом А. И. Сидоровым, опубликован в 1995 г. в малотиражном католическом журнале²⁶. К сожалению, А. И. Сидоров не воспроизвел критический аппарат и не воспользовался интересной возможностью сравнить свой перевод и разночтения с древнерусским переводом, выполненным в «золотой век» русского монашества. Кроме того, в издании И. Осэра и переводе А. И. Сидорова не атрибутированы отдельные цитаты и реминисценции²⁷, а интерпретация (как правило, в русском переводе из-за неточного понимания греческого подлинника или французского перевода) некоторых мест (в ряде случаев принципиальных) представляется нам спорной или искажающей смысл на прямо противоположный.

Таким образом, в настоящем сборнике помещается полный русский перевод трактата, имеющего неоспоримое значение для истории исихазма, сделанный со всей доступной нам тщательностью и с указанием наиболее существенных и характерных вариантов перевода и разночтений как греческих рукописей, так и древнерусского текста, что позволяет достаточно адекватно воспринять сочинение в контексте русско-византийской монашеской традиции. Чуть ниже указаны варианты предисловий к трактату в разных рукописях, а в специальном приложении исследуется композиция трактата в составе сочинения Никифора Уединенника, включенного в *Добротолюбие*, и ее значение для решения некоторых трудностей, возникающих при анализе содержания и атрибуции трактата. В целом же

²³ Архангельский А. С. *Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси: Историко-литературный очерк...* Ч. 1: *Прп. Нил Сорский*. СПб., 1882 (Памятники древней письменности и искусства, XXV; Вып. 16). С. 173.

²⁴ Вилинский 1906. Приложение. С. 401–409.

²⁵ Hausherr 1927, 150–172. Позже появились английский (в составе *Добротолюбия: The Philokalia / The complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, transl. from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Vol. IV. London, 1995. P. 64–66 [предисл.], 67–75 [пер.]; мы не сверяли наш перевод с этим текстом) и итальянский (Rigo 1993, 37–46, то же с небольшими исправлениями и дополнениями: Rigo 2008, 403–412) переводы названного трактата.*

²⁶ См.: Сидоров 1995, 191–216 (предисл.), 217–224 (пер.). Переизд. указано в ИАБ VI, 164.

²⁷ В других переводах атрибутировано больше цитат, но не все.

читатель, надеемся, получит более или менее отчетливое представление о трактате в — прямо скажем — не слишком ярком освещении нынешних научных изысканий, состояние которых оставляет, увы, желать лучшего.

* * *

Несколько слов следует сказать о рукописях трактата, перечисленных ниже, перед переводом, в списке сокращений. Греческие рукописи сильно разнятся между собой даже в пределах выделяемых с трудом родственных групп. По мнению И. Осэра, к одной группе принадлежат лишь А и С, различающиеся только орфографическими вариантами, к другой (с совершенно неопределенными взаимоотношениями и резкими особенностями, так что каждая рукопись могла бы представлять отдельную ветвь) — В D O P. Рукопись В представляет, по Осэру, «наиболее удовлетворительный текст», однако в ней есть одна большая и совершенно самостоятельная вставка. Рукопись D характеризуется странным повтором большого фрагмента текста (см. об этом ниже в специальном приложении). Древнерусский перевод довольно точен (за редкими огрехами). Кажется, что его греческий оригинал часто ближе всего к парижской рукописи (P)²⁸, однако лишен многих недостатков последней и является более исправным²⁹. Это дает нам право сделать заключение, что русская монашеская традиция XV–XVI вв. располагала кодексами достаточно высокого качества (возможно, близкими по своему происхождению к афонским исихастским кругам), — со всеми дальнейшими выводами.

Приходится сожалеть, что до сих пор не появилось нового издания трактата, в котором были бы выявлены и учтены все сохранившиеся рукописи (И. Осэр писал, что ему удалось взглянуть на афонские рукописи лишь мельком) и определена их стемма. Например, давно известно о рукописи афонского монастыря Ксенофа № 36 (738)³⁰. Сам Осэр издал чуть позже начало трактата

²⁸ Вот характеристика И. Осэром (Hausherr 1927, 149 [53]) этой рукописи: «Р путает Симеона Нового Богослова с Метафрастом. В остальном, несмотря на свою более верную орфографию, кодекс содержит, как и предыдущие, значительные ошибки и несколько явно испорченных мест». Возможно, определенная близость *слав.* к Р побуждает с большим вниманием отнести к ряду разночтений, представленному этой традицией.

²⁹ Читатель имеет возможность сам сравнить на основе критического аппарата разночтения древнерусской и греческих рукописей и составить свое собственное мнение.

³⁰ По каталогу Ламброса т. 1, № 738, с. 64–65, указано уже иеромонахом Пантелеимоном в кн.: *Божественные гимны прп. Симеона Нового Богослова* [= т. 3 *Сочинений Симеона*, 1993]. СПб, 1917. С. 279, примеч. 2. Эта рукопись

в рукописи Panteleimon. 571 (отмеченной в каталоге Ламброна, где названы и другие кодексы, содержащие *Метод*). А. Риго привлек еще Bodl. Canon. gr. 16 (первая четверть XIV в.), л. 87–98³¹. Работа по выявлению, классификации и изданию всех древнерусских рукописей, содержащих этот трактат, также не проделана. Без должной скрупулезной палеографической (вплоть до определения происхождения рукописей и почерка писцов) и текстологической работы (касающейся не только *Метода*, но и сочинения Никифора и даже самого, гораздо более позднего, *Добротолюбия*) вопрос об атрибуции произведения, как и задача окончательного установления текста, не может быть решенным (на этом фоне любые дискуссии подобного рода, а тем более категорические утверждения, кажутся преждевременными и даже странными).

Началу трактата в разных рукописных традициях предшествуют либо *стихотворная эпиграмма*, либо *прозаический отрывок*. Для самого трактата эти предисловия ничего не дают, однако они важны для атрибуции произведения.

1) В рукописи Pant. 571 трактату предшествует краткое вступление, опущенное И. Осэром в первом издании, но опубликованное им же чуть позднее³². Не заметно, чтобы этот фрагмент был как-то связан по своему содержанию и композиции с трактатом (переход от предисловия к основной части явно делается *ex abrupto* при помощи формального выражения «следует же знать, что»), а не являлся какой-либо посторонней вставкой (по мнению Осэра, этот фрагмент, отсутствующий в произведениях Симеона, уже был использован в виде вкраплений в послании аввы Исаии, около 1200 г., к монахине Феодоре, дочери императора Исаака Ангела, где Феодора побуждается к исихастской жизни и исполнению молитвы «Господи, помилуй». В таком случае Никифор не мог быть автором фрагмента, циркулировавшего гораздо ранее). Мы не видим особых оснований для помещения его в начало сочинения. В качестве специального приложения приводим здесь наш перевод этого предисловия (ср. также перевод А. И. Сидорова в указанной статье в «Символе»).

Диавол со своим воинством обрел безнаказанную свободу — с того времени, как чрез преступление <заповеди> изгнал

(1313/1314 гг., л. 560–567) использована А. Риго для контроля текста в ит. переводе (Rigo 2008, 402).

³¹ Rigo 2008, 402.

³² Hausherr 1930, переизд. (репр.) с сохранением старой пагинации и параллельной новой в кн.: Hausherr 1966, 4–7.

человека из рая и <удалил от> Бога, — колебать мысленно и ночью, и днем разумное [начало] всякого человека — одного часто /больше/, другого реже /меньше/, а иного еще дольше /более всех/. И не иначе он [человек] может укрепиться, кроме как постоянным памятованием о Боге, пока сила креста, впечатлевшись в разуме /мысли/, не укрепит его к неколебимости. Ведь к сему направлено все, [связанное] с духовным ристанием /трудом, борьбой/, раз каждый христианин взял на себя <долг> подвизаться, *состязаясь* на поприще Христовой *веры*³³. В противном случае он тщетно будет соревноваться. Ради этой борьбы <и существуют> все разнообразные и трудные упражнения для Бога, чтобы преклонить благоутробие благого [Бога] — да возвратит Он ему первое достоинство — и чтобы впечатлелся в разумном [начале] Христос, по словам апостола: “*Детки, которых я снова рожаю в муках, доколе не изобразится в вас Христос*”³⁴.

Те, чей разум еще не исцелен, пусть состязаются, чтобы завладеть сперва этим приобретением, не щадя ничего из того, что может привлечь на него [состязающегося] милость Бога. Ибо это есть искупление, посланное Господом Его народу, и это — “*великая милость*”³⁵, и это — умиловивление, и это — расторжение *средостения* великой *ограды*³⁶, и это — нетление, и это — вечная жизнь, и это — *примирение* Бога с людьми³⁷, и в этом — *нищий духом*, и в этом — *чистый сердцем*, ибо он *Бога узрит*³⁸.

Следует же знать, что три суть способа внимания и молитвы...” [и далее идет *Метод* с самого начала].

2) Несколько стихотворных строк³⁹, непосредственно предшествующих в ряде рукописей (выяснить состав которых можно, к сожалению, только через обращение к довольно труднодоступным справочникам или самим рукописям) трактату о способах молитвы, были изданы впервые кардиналом Иоанном Батистом Питрой⁴⁰ под

³³ 1 Тим. 6, 12.

³⁴ Гал. 4, 19.

³⁵ Пс. 50, 3.

³⁶ Еф. 2, 14.

³⁷ Рим. 5, 10.

³⁸ Мф. 5, 3. 8.

³⁹ CPG 4746.

⁴⁰ Pitra I. B. *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*. Vol. 2. Romae, 1868. P. 170.

именем Иоанна Златоуста. Затем эти стихи были изданы⁴¹ (с предшествующим им названием трактата *Метод священной молитвы и внимания*) под именем Симеона и переведены⁴² иеромонахом Пантелеимоном по другой рукописи (монастыря Ксенофа № 36; публикация Питры осталась ему неизвестной), где они непосредственно предшествовали трактату о трех способах молитвы, хотя сами и не были надписаны именем Симеона. При этом переводчик отметил, что в других рукописях⁴³ автором эпиграммы прямо назван Симеон Новый Богослов. Аналогичное замечание⁴⁴ и в СРГ со ссылкой на знатока рукописной традиции сочинений, надписанных именем Златоуста, Aldama.

Русский перевод эпиграммы как доступный русскому читателю в собрании гимнов Симеона Нового Богослова в переводе иеромонаха Пантелеимона или в стихотворной эмитации митр. Илариона (Алфеева)⁴⁵ мы здесь не перепечатаем. Заметим однако, что если эти стихи на самом деле принадлежат названному автору (а стилистика гимнов и эпиграммы довольно схожа), то это может объяснять перенос авторства на сам трактат о способах молитвы, если последний был сочинен другим лицом. Все же непосредственное соединение в рукописях симеоновской эпиграммы с трактатом может являться довольно веским (хотя и отнюдь не решающим) аргументом в пользу авторства Симеона.

* * *

Из научной литературы, специально посвященной трактату, упомянем еще несколько работ. Т. Мэйтус⁴⁶ опровергает мнения

⁴¹ В качестве специального приложения (№ 1) к переводам гимнов (см. след. примеч.) была выпущена небольшая брошюра с первым древнегреческим изданием ряда гимнов Симеона Нового Богослова. Это редчайшее приложение (нам известен только один экземпляр в частном московском собрании) осталось неизвестным даже архиеп. Василию Кривошеину, издавшему произведение св. Симеона в серии SC.

⁴² *Бож. гимны...* Указ. изд. [см. примеч. 30], с. 279–280; пер.; с. XXXIII Приложение 1: греч. текст.

⁴³ Иверского монастыря № 713, каталог Ламброса, т. 2, № 4833; собр. Московской Синодальной библиотеки, № 423 по каталогу архим. Владимира; и др.

⁴⁴ In quodam codice Symeoni novo Theologo attribuuntur.

⁴⁵ Иларион (Алфеев), иеромон. *Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание*. М., 1998. С. 652 (пер. по рукописи Vat. gr. 658 и 730).

⁴⁶ Matus (Thomas), Rev., O. S. B. *Symeon the New Theologian and the hesychastic «Method»* // *Diakonia* 10 (3), 1975, 260–270.

М. Жюжи⁴⁷ и Х. Бахта⁴⁸, не согласившихся с утверждением И. Осэра о псевдоэпиграфичности трактата и выступивших в защиту авторства прп. Симеона Нового Богослова. Осознавая, что без привлечения рукописей все соображения pro или contra оказываются шаткими, Мэйтус, тем не менее, сравнивая содержание трактата с 30-м катехитическим словом прп. Симеона⁴⁹, приходит к выводу, что последний не мог быть автором первого произведения. Х. Байер⁵⁰ выступает против мнения А. Риго, что трактат был сочинен после появления творения св. Никифора Исихаста, и отдает хронологический приоритет псевдо-симеоновскому трактату. В новейшей антологии текстов византийских мистиков А. Риго⁵¹ отвергает авторство прп. Симеона Нового Богослова, указывая, что в ряде рукописей трактат представлен как анонимный либо авторами его названы Симеон Метафраст, Нил Анкирский и др., а авторство приписано прп. Симеону благодаря авторитету последнего у мистиков XIII в. По мнению итальянского ученого, сочинение написано во второй половине (вероятно, в последние десятилетия) XIII в. Согласно Д. Краусмюллеру⁵², автор *Метода* опровергает сначала один из традиционных способов молитвы, в котором воображение и чувства играли заметную роль, что можно подтвердить примерами из агиографической литературы⁵³; затем в трактате подвергается сомнению практика синайского исихазма (прпп. Иоанна, Филофея и Исихия Синайских), хотя автор и пытается причислить себя к этой традиции путем почти дословного цити-

⁴⁷ Jugie M. *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes* // Echos d'Orient 30 (1931), 179–185.

⁴⁸ Bacht H. *Das Jesus-Gebet, seine Geschichte und seine Problematik* // Geist und Leben 24 (1951), 326–336 (переизд. указано в: ИАБ II, 83).

⁴⁹ SC 113, p. 194–223.

⁵⁰ Beyer H.-V. *Попытка научного подхода к анализу исихазма на примере (Пс.-) Симеона Нового Богослова* // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России (Материалы международной конференции, 26–30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург). СПб., 2000. С. 173–186, особ. 177.

⁵¹ Rigo 2008, 402.

⁵² Krausmüller D. *The Rise of Hesychasm* // *Cambridge History of Christianity* / Ed. by M. Angold. Vol. 5: Eastern Christianity. Cambridge University Press, 2006. P. 101–126 (Пс.-Симеону посвящены с. 102–108).

⁵³ Ibid. P. 107. Можно предположить, что в отвержении воображения и чувств автор *Метода* испытал сильное влияние Евагрия Понтийского, бывшего весьма последовательным в преследовании «развоплощения ума», которое требовалось всей его богословской системой.

рования «Духовных глав» Исихия при описании третьего способа молитвы⁵⁴. Превосходство третьего способа молитвы, сочетающего в себе преимущества первых двух, достигается во многом за счет их карикатуризации⁵⁵.

Библиографию, посвященную изданиям текста, переводам и исследованиям *Метода*, см. также в ИАБ VI, 163–168.

⁵⁴ Ibid. P. 106.

⁵⁵ Разбор прочих аргументов ученых по проблеме атрибуции сочинения *О трех способах молитвы* см. в указанной рецензии В. М. Лурье на книгу А. Риго и его же примечаниях к русскому переводу диссертации протопресв. Иоанна Мейендорфа.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

В дополнение к указанным в начале книги обозначениям использованы:

+ добавляе(-ю-)т

> опуска(-ю-)т

РУКОПИСИ

A = Vatic. gr. 658

B = Vatic. gr. 710

C = Vatic. gr. 730

D = Vatic. gr. 735

O = Ottob. gr. 459

P = Paris. gr. 1072 (на с. 119 Hausherr указывает № как 1076)

codd. — все греч. рукописи (или большинство, за исключением специально оговоренных)

слав. — рукопись Моск. Синод. № 950, л. 101–108 об., колляция наша по изд.: Вилинский 1906. Приложение XII

Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова¹

Три² суть образа молитвы и внимания, которыми душа возводится или низводится: возводится, пользуясь ими свое- временно, а низводится, владея ими не вовремя и несмысленно. Трезвение и молитва связаны, как душа с телом: одно не существует без другого. Соединяются они двояко. Сначала трезвение противостоит греху, будучи неким передовым разведчиком, а следом молитва сразу уничтожает и истребляет связанные стражей /охранением/ постыдные помыслы, чего не может совершить одно внимание. Это дверь жизни и смерти, то есть внимание и молитва, которую если мы очищаем³ трезвением, то улучшаемся⁴, если же неосторожно уменьшая /ослабевая/⁵ ее⁶ оскверняем⁷, то становимся негодными.

Итак, поскольку мы сказали, что внимание и молитва разделяются на три [части], следует разъяснить и свойства каждой из этих [частей], чтобы хотящий достичь жизни и желающий совершить <их> /потрудиться/, из этих различных⁸ состояний твердо избрал лучшее, дабы, держа по неведению худшее, не упустить лучшего.

¹ *Название:* Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова о трех способах молитвы В: > D: Симеона, Нового Богослова и Метафраста, о внимании и молитве Р: того же Симеона о молитве *слав.*

² Началу трактата в ряде рукописей предшествуют краткое вступление или стихотворная эпиграмма (см. в предисл.).

³ которую... очищаем О: которой... очищаемые ABCD (ими же еще очищающиеся *слав.*): очищаемся Р.

⁴ βελτιούμεθα *codd.*: утверждаемся *слав.* (= βεβαιούμεθα?), ср. ниже твердо (βεβαιωθείς).

⁵ μειοῦντες *codd.*: творяще *слав.* (ποιοῦντες).

⁶ ее В: их (сия *слав.*) ACDOP.

⁷ оскверняемся *слав.*

⁸ διακεκρμένων ADO: διακεκρίσμένων С (*орфография с учетом итацизма* = Р): различающихся трех В: чрез скрытые (διὰ κερκρμένων) Р: от сих скро- венных трех *слав.* (διακεκρμένων τριῶν; ср. чтения В и Р).

О первой молитве⁹

Свойства первой молитвы¹⁰ таковы. Когда кто-либо стоит на молитве и руки и очи вместе с умом воздевает¹¹ к небу, а¹² ум воображает божественные мысли и представляет небесные красоты¹³, ангельские чинопочинства, обители праведных; говоря попросту, все, что слышал из Писания, собирает в уме во время молитвы, — он побуждает свою душу¹⁴ к божественному вожделению, явно всматриваясь в небо. Бывает и так, что у него текут слезы из глаз, и потихоньку он начинает кичиться в сердце, возноситься, мнить происходящее божественным утешением и молиться, дабы всегда пребывать в таковом делании. Это признаки прелести, ибо добро перестает быть добром, если совершается не должным образом¹⁵. Значит, если таковой человек станет безмолвствовать неисходно¹⁶, то невозможно ему не сойти [с ума]. Если же он случайно и не впадет в эту страсть¹⁷, то стяжать добродетели или достичь бесстрастия ему невозможно. Этим вниманием обольщены чувственно видящие свет, обоняющие некие благовония, слышащие голоса и многое иное того же [рода]. Одни и вовсе стали одержимы¹⁸ бесами, бродя в помешательстве с места на место и из области в область. Другие, не узнав «преобразившегося в ангела света»¹⁹ и возгордившись²⁰, прельстились, впредь пребывая неисправимыми до конца, не принимая никакого вразумления от людей. Иные²¹ наложили на себя руки и стали самоубийцами, побужденные к этому обманщиком их: кто-то бросился

⁹ Надписание АС: > BDOP слав.

¹⁰ молитвы AD: внимания ОВСП слав.

¹¹ воздевает: воззревая С: взирая В.

¹² вместе... воздевает: > слав. || вместе с умом > В.

¹³ Затем + и BDP слав.

¹⁴ воздвигает ум свой в любовь божественную слав.

¹⁵ Поговорка, цитируемая, напр., свт. Григорием Богословом (Слово XXVII, 4 // Р. 44: 4 Barbel; SC 250, р. 80 Gallay; PG 36, 16 CD) и прп. Иоанном Дамаскиным (Священные параллели // PG 96, 169B) (Риго).

¹⁶ + ис клетки слав. (добавление по смыслу).

¹⁷ То есть безумие.

¹⁸ κάτοχοι codd.: жилище (κάτοικοι?) слав.

¹⁹ 2 Кор. 11, 14.

²⁰ δοξάζενοι (от δοκέω) codd.: приемше (δεξάμενοι, от δέχομαι) слав. (под влиянием δεχόμενοι в конце предложения?).

²¹ ἄλλοι codd.: но (ἀλλὰ) слав.

с кручи, кто-то удушился²². Да и кто рассказал бы обо всех²³ различиях дьявольской прелести? Уже из этих слов [человек] разумный может узнать, что за прибыль рождается²⁴ от первого внимания. Если же кому-то удастся избежать этих напастей благодаря общежительству²⁵ (с отшельниками это случается), без преуспеяния тем самым²⁶ они проходят²⁷ всю жизнь.

О второй молитве²⁸

Вторая молитва²⁹ такова. Когда³⁰ ум отправляется [в путь], собираясь от чувств и охраняемый внешним чувством, собираясь со всеми помыслами и³¹ тщетно [стараясь] забыть их, иногда испытывая помыслы, иногда же внимая мольбам к Богу,

²² Выделенные курсивом слова любопытно, по нашему мнению, сопоставить с одним местом из апокрифических *Псевдоклиментин* (Гомилии, XI, 15, 8, edd. Rehm—Irmischer—Paschke, GCS 42, p. 162; PG 2, 288 B), где апостол Петр описывает ухищрения демонов по отношению к обманутым язычникам: *προφάσει γάρ τινος ἐπηρείας ἢ ἀνάγκης ἢ ἔρωτος ἢ ὀργῆς ἢ λύπης ἢ ἀγχόνῃ ἢ ὕδατι πνίξαντες ἢ ἀπὸ κρημνοῦ ρίψαντες ἢ αὐτοχειρία ἢ ἀποπληξία ἢ ἑτέρῳ τινὶ πάθει τοῦ ζῆν μεθιστάσιν*. В нашем тексте: *ἄλλοι δὲ αὐτόχειρες καὶ αὐτοφόνευτοι γεγόνασι...* ἕτεροι *κρημνοῖς* ἑαυτοὺς *ἔρριψαν* ἄλλοι *ἀγχόνῃ* ἐχρήσαντο, причем порядок перечисления прямо обратный: навряд ли эти совпадения чисто случайные.

²³ всех: > ВР *слав.*

²⁴ рождается: > *слав.*

²⁵ *Букв.* не впадет в эти чрез пребывание с другими.

²⁶ δι' αὐτῆς: непонятно, то ли «первым вниманием», то ли «общежительством».

²⁷ он проходит В *слав.*

²⁸ *Надписание:* > О || молитве: внимании Р *слав.* (+ святого Симеона).

²⁹ молитва: внимание Р *слав.*

³⁰ Hausherr считает, что эта длинная фраза с тяжелым синтаксисом, возможно, испорчена, и рукописи ВО различным образом (к тому же неудачно) пытаются исправить ее. Однако славянский перевод прекрасно соответствует чтению большинства греческих рукописей, так что речь может идти лишь о не совсем удачном построении предложения автором трактата (впрочем, как и во многих других местах). Понятно, что смысл фразы при таком синтаксисе улавливается с некоторым трудом. Речь идет, как нам представляется, о методах борьбы ума с чувствами. Ум пользуется вместо сильнейших приемов оружием противника (то есть этими же самыми чувствами) и не может потому сразить врага окончательно, одной рукой сваливая его, другой же — поднимая. Как нам кажется, издатель совершенно не понял идеи автора, допустив при этом в переводе ряд грубых насилий над грамматикой. Наше толкование, похоже, поддерживает и славянский перевод.

³¹ Союз и (равный здесь но), стоящий после чувством, переставлен сюда ради большей ясности фразы.

произносимым устами, иной раз привлекая к себе плененные помыслы, в другой же и сам, объятый страстью, снова начинает³² принудительно возвращаться в себя, — то невозможно так воюющему³³ когда-либо умиротвориться или увенчаться победным венком. На самом деле таковой похож на человека, сражающегося в ночи, который хотя и слышит голоса врагов и получает раны, но ясно <ему> увидеть, кто они, откуда пришли, как и ради чего ранят, нельзя, потому что виновник такого урона — мрак ума. Так³⁴ воюющий не избежит сокрушения от мысленных иноплеменников и, подъявля труд, все же лишается мзды. При этом, окрадываемый тщеславием, он мнит себя внимательным и, находясь во власти этого [тщеславия] и будучи его игрушкой, иногда даже порицает остальных³⁵, что они не таковы, и превозносится, ставя себя пастырем овец и уподобляясь слепцу, обещающему показывать дорогу слепцам³⁶.

Таковы образы второй молитвы³⁷, по которым трудолюбивый может узнать о вреде³⁸ ее. Впрочем, вторая настолько превосходит первую, насколько полнолунная ночь лучше беззвездной и беспросветной³⁹.

О третьей молитве⁴⁰

Итак, начнем⁴¹ говорить и о третьей молитве⁴²: вещь странная и неудобосказуемая, а для неведающих⁴³ не только неудоборазумеемая, но и почти что невероятная; дело, не во многих

³² начинает (ἄρχεται) ВР слав.: движется (ἔρχεται) АСДО.

³³ Далее в D следует отрывок со слов «окрепший ум, преследуя, изгоняет» (см. ниже, с. 00) вплоть до конца трактата (= D¹), затем следует переход к разделу о третьей молитве, откуда текст вновь повторяется до самого конца (= D²).

³⁴ так В: таковой АСДОР слав.

³⁵ Слав. иначе понимает падеж, опуская отрицание: есть егда инними яко темижде осуждаемь и възношаемь.

³⁶ Ср.: Мф. 15, 14.

³⁷ внимания Р слав.

³⁸ вреде ВСОР слав.: прелести АД.

³⁹ Заключительная фраза отсутствует в слав.

⁴⁰ Надписание: > О || молитве: внимании Р слав.

⁴¹ начнем (сослагат. накл.) АСО: мы начнем (изъявит. накл.) ВДР: начинаем слав.

⁴² внимании Р слав.

⁴³ не видящим слав.

обретаемое. Кажется мне, что и⁴⁴ такое благо исчезло вместе с послушанием⁴⁵. Ибо послушание уводит возлюбленного своего⁴⁶ от настоящего века⁴⁷ сего лукавого, являет его беззаботным и беспристрастным, соделывает [его] легко и незамедлительно текущим к искомому пути, если только сможет он разыскать надежного проводника. Ибо что преходящее отторгнет ум умерщвленного послушанием для всякого пристрастия⁴⁸ мирского и телесного? Какой заботой отвлечется возложивший на Бога и своего отца⁴⁹ всякое попечение⁵⁰ души и тела, более не живя для себя и не⁵¹ «желая дня человеческого»⁵²? Отсюда постигаемые умом обстояния (περιχώραι) <бого>отступных сил, наподобие веревок опутывающие и окружающие ум тысячами помыслов, прорываются, так что оказывающийся свободным, властно воюя и⁵³ исследуя вражеские замыслы, искусно изгоняет <их> и воссылает молитвы с чистым сердцем. Таково начало уединенного⁵⁴ жительства. Не так начавшие будут сокрушены зря. Начало же третьей молитвы⁵⁵ берет начаток не от взирания горé⁵⁶, воздеяния рук, собирания мыслей и призвания помощи с неба: все это, как мы сказали, признаки первого прельщения. Но опять-таки, и не от второго [заблуждения] берет начаток ум, обращая внимание на внешние чувства, но не видя внутренних врагов. Таковой, как мы сказали, поражается, а не поражает; ранится и не знает⁵⁷ <кем, откуда, как и почему>⁵⁸; в плен уводится и не в силах отразить пленивших.

⁴⁴ и: > OD P (вместо союза артикль τὸ) слав.

⁴⁵ Слав. читает (вряд ли надежно) или понимает фразу совсем иначе: «мню же яко таковому добро к послушанию притеще» (sic) [вместо личной формы глагола при такой конструкции в слав. ожидался бы инфинитив].

⁴⁶ Или: возлюбившего его (своего рачителя слав.).

⁴⁷ века: > P.

⁴⁸ В подлиннике игра слов: ἐκπλασθήσεται (ἐκπλασθῆ P)... проσπλαθείας.

⁴⁹ Здесь и далее под «отцом» разумеется «духовный отец».

⁵⁰ Ср.: 1 Пет. 5, 5–7; Мф. 6, 25; Флп. 4, 6.

⁵¹ и не: букв. или.

⁵² Иер. 17, 16 (по пер. LXX; синод. пер. с масоретского: «и не желал бедственного дня»).

⁵³ воюя и: > B.

⁵⁴ μοναδικῆς: μοναστικῆς (монашеского) P, слав. (иноческого).

⁵⁵ молитвы: внимания P.

⁵⁶ горé: > B.

⁵⁷ знает: увидел B (по итацизму).

⁵⁸ Добавлено нами для лучшего смысла в соответствии со сказанным выше о второй молитве.

Все время «на спине» его, скорее же — на лице «*строят [ковы] грешники*»⁵⁹ и исполняют его тщеславием и самомнением.

Ты же, если хочешь положить начаток столь светородному и сладостному деланию, постарайся начать отсюда. Вслед за строгим послушанием⁶⁰, описанным выше, тебе нужно делать все совестливо, ибо без послушания нет и чистой совести. И сохранить⁶¹ совесть ты должен прежде перед Богом, затем пред отцом своим <духовным> и, в-третьих, по отношению к людям и предметам. Пред Богом должен ты сохранить совесть, дабы того, что, как ты знаешь, не служит Богу⁶², и тебе не делать. <Пред> отцом же своим <духовным ты должен хранить совесть>⁶³, чтобы делать — *ни добавляя, ни убавляя*⁶⁴ — все, что он говорит тебе по усмотрению своему. По отношению к людям нужно хранить⁶⁵ тебе совесть, дабы *не делать другому того, что сам ненавидишь*⁶⁶. Что же касается предметов (ὑλαίς), ты должен остерегаться от злоупотребления⁶⁷ во всякой вещи (πράγματι) — пище⁶⁸, питье и одежде⁶⁹; говоря проще — делать все⁷⁰, как пред лицом Божиим, ни в чем не обличаемый совестью.

[Теперь], когда мы расчистили и предуготовили путь к истинному вниманию, поговорим, если угодно, ясно и кратко и о свойствах его. Истинное и неложное внимание и молитва [состоит в] то[м], чтобы ум хранил сердце в молитве, всегда обращался внутри его [сердца] и из оной глубины воссылал ко Господу моления. Тогда, «*вкусив, яко благ Господь*»⁷¹⁷², ум более

⁵⁹ Пс. 128, 3.

⁶⁰ послушанием: подчинением D.

⁶¹ сохранить *codd.*, *слав.*: хранить D, Hausherr.

⁶² Далее конец фразы > слав.

⁶³ ему всю волю свою отдать *слав.*

⁶⁴ Ср.: Втор. 12, 32 (13, 1 LXX) и т. п.

⁶⁵ съхранити *слав.*

⁶⁶ Ср.: Тов. 4, 15; Деян. 15, 29 и т. п. (см. также: *Дидахэ*, I, 2, с. 41 рус. пер. нижн. паг., примеч. ж).

⁶⁷ παράχρησιν *codd.*: еже кроме потребы (παρά χρῆσιν?) *слав.*

⁶⁸ пище (τροφῆ) *codd.*, *слав.*: роскоши (τροφῆ) P.

⁶⁹ Букв. одеяний (ἐσθήμασι) *codd.* (одежде B, *слав.*): чувстве (αἰσθήματι) P.

⁷⁰ делать все: > O.

⁷¹ χρῆστὸς ὁ κύριος AP *слав.*: χς ὁ κς (Христос Господь) BCDO (*часто встречающаяся в рукописях путаница прилагательного с именом sacrum*).

⁷² Пс. 33, 9.

не извергается из обители сердечной⁷³, поскольку и сам он говорит вместе с апостолом⁷⁴: «Хорошо нам здесь быть»⁷⁵, — и, постоянно обозревая те места, на посеваемые [там] вражеские помыслы⁷⁶ нападая, преследует⁷⁷ <их>. Конечно, несведущим такое⁷⁸ жительство покажется слишком суровым /жестоким/ и неудобным — да и в самом деле оно трудно, так что от него захватывает дух не только у непосвященных⁷⁹, но и у крепко выдержавших искус⁸⁰, однако не восприявших и не пославших⁸¹ радость вглубь сердца⁸². Вкусившие же сию радость и ощутившие⁸³ эту сладость гортанью сердца могут и сами восклицать с Павлом: «Кто отлучит нас от любви Христовой»⁸⁴,⁸⁵ и следующее. Ведь святые наши отцы, услышав слова Господа: «Из сердца вашего исходят злые помыслы, убийства, прелюбодения, <...> кражи, лжесвидетельства <...>, и это оскверняет человека»⁸⁶ — и увещание Его очищать внутренность чаши, дабы и снаружи стала она чистой⁸⁷, подвизались в хранении сердца, не помышляя о всяком другом упражнении в добродетелях⁸⁸, точно зная, что⁸⁹ вместе с этим деланием они без труда овладеют любым другим, но без него добродетель устоять не может. Это [делание] одни отцы прозвали «сердечным безмолвием», другие — «вниманием», иные — «сердечным хранением», некоторые — «трезвением и противоречием <помыслам>»,

⁷³ сердца: > D.

⁷⁴ + Петром В: + и Петром DP, повторяя перед этим следующую чуть ниже цитату из Рим. 8, 35.

⁷⁵ Мф. 17, 4.

⁷⁶ Переведено по смыслу; в греч. тексте дат. падеж с неясной функцией.

⁷⁷ βάλλων διώκει АСО: β. ὠθεῖ ВР: μᾶλλον ὠθεῖ D: и всегда тамошняя меса обходя наветные мысли вражия низлагати обыоучися (μαθών?) слав.

⁷⁸ + спасительное ВD слав. (м. б. правильно. — А. Д.).

⁷⁹ новоначальных слав.

⁸⁰ Следуем слав. пер.; вариант пер.: надежно испытанных; «обретших надежный опыт» Сидоров.

⁸¹ и не посл.: > В.

⁸² сердца (καρδίας): чрева (κοιλίας) ВР слав. (м. б. правильно. — А. Д.).

⁸³ Букв. отправившие, доставившие.

⁸⁴ В синод. пер. «от любви Божией» согласно Синайскому кодексу и немногим рукописям. Далее D чуть расширяет цитату.

⁸⁵ Рим. 8, 35.

⁸⁶ Мф. 15, 19–20.

⁸⁷ Мф. 23, 26.

⁸⁸ добродетели В слав. (+ и): > АСОР.

⁸⁹ Это придаточное > В.

остальные⁹⁰ — «исследованием помыслов и блюдением ума», но все они одинаково возделывали землю своего сердца⁹¹, благодаря чему получили в пищу божественную манну. Об этом говорит Екклесиаст: *«Веселись, юноша, в юности твоей <...>, и ходи в путях сердца твоего непорочен <...>, и оставь гнев сердца твоего»*⁹². *«Если дух владеющего восстанет на тебя, места своего не оставь»*⁹³. Сказав «место», он подразумевал сердце⁹⁴, как⁹⁵ и Господь говорит: *«Из сердца исходят злые помыслы»*⁹⁶, и еще: *«Не возноситесь»*⁹⁷, и опять⁹⁸: *«Сколь»*⁹⁹ узки врата и узок¹⁰⁰ путь, ведущий¹⁰¹ в жизнь»¹⁰², и: *«Блаженны нищие духом»*¹⁰³ — то есть не стяжавшие в себе никакого помышления о веке сем. И апостол Петр говорит: *«Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, яко»*¹⁰⁴ лев рыкающий¹⁰⁵, ища, кого поглотить»¹⁰⁶ и далее¹⁰⁷. И Павел чрезвычайно ясно о хранении сердца пишет к ефёсянам¹⁰⁸: *«Наша брань не против крови и плоти»*¹⁰⁹, и т. д.¹¹⁰. А сколько и божественные¹¹¹ отцы

⁹⁰ Эту часть фразы > О слав.

⁹¹ Слав. понимает (неправильно) или читает иначе: вси бо подобно сво-
ея земля сердце делаша.

⁹² Еккл. 11, 9–10.

⁹³ Еккл. 10, 4.

⁹⁴ Эту же интерпретацию Еккл. 10, 4 повторяет и свт. Григорий Палама, только говоря вместо «сердца» о неоставлении без надзора «ни одной части души, ни одного телесного члена» (*Триады*, I, 2, 9 // ГПС 1, 402: 1–2; цит. рус. пер. В. В. Библихина, с. 50).

⁹⁵ как: > BDP слав.

⁹⁶ Мф. 15, 19.

⁹⁷ Лк. 12, 29 (синод.: «не беспокойтесь»).

⁹⁸ опять: > В || и опять: > слав.

⁹⁹ сколь (ті): потому что (ѣти) синод. с рядом рукописей НЗ.

¹⁰⁰ тесный славянский НЗ: прискорбен слав. в нашей рукописи.

¹⁰¹ Либо ведущие (как в синод.).

¹⁰² Мф. 7, 14.

¹⁰³ Мф. 5, 3.

¹⁰⁴ Текст отсюда и до конца цитаты > ACDP.

¹⁰⁵ Пс. 21, 14.

¹⁰⁶ 1 Пет. 5, 8.

¹⁰⁷ и далее: > ВО слав.

¹⁰⁸ Далее В значительно расширяет цитату за счет предшествующих
фраз из Еф.

¹⁰⁹ Еф. 6, 12.

¹¹⁰ и т. д.: > Р слав. || перед и т. д. цитату продолжает О || после и т. д. +
[до конца] перикопы С.

¹¹¹ бож.: > Р.

наши в своих писаниях о хранении сердца говорили¹¹², ясно тем, кто трудолюбиво¹¹³ исследует эти [творения]. Но прежде всего должно тебе приобрести три вещи и так начать [путь] к взыскуемому: *непопечительность о вещах неразумных и благоразумных /благословных/*¹¹⁴, сиречь мертвенность ко всему; чистую совесть, хранясь, чтобы не упрекала собственная совесть; беспристрастие¹¹⁵, не склонное ни к чему [от] века сего или самого тела.

Затем, сев в безмолвной келье и наедине в <каком-либо> одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе.

Затвори дверь <ума> и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя¹¹⁶ чувственное око со всем¹¹⁷ умом в середину чрева, то есть пуп, удержи¹¹⁸ тогда (οὖν) и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто (μὴ ἀδεῶς ἀναπνεῖν),

¹¹² Рукопись В далее поясняет сказанное, опуская окончание фразы, но вставляя целый абзац: то пусть приникнет к их писаниям желающий, и [тогда] в точности добавит (ἵσεται = οἶσεται) к моим словам [по мнению Hausherr'a, это выражение отсылает к антологической подборке и доказывает авторство Никифора Уединенника, вследствие чего эта вставка и изъята Hausherr'ом при первом издании], сколь много изложено о нем [хранении сердца] Марком Подвижником, что <написали> Иоанн Лествичник, Исихий, Филофей Синаит, Исаия и Варсануфий и вся отеческая книга, называемая *Рай* [имеются в виду *Лавсаик, История египетских монахов* или, скорее всего, *Изречения святых отцов*. Эти творения были известны также под названием *Рай*, ср. сирийскую версию апофтегм: ИАБ IV, 200. Rigo 2008, p. 409, n. 23 отсылает к BHG 1450t, 1442xe и к афонской коллекции духовных текстов в Vat. gr. 703]. Да и к чему много говорить? Никто, не сохранивший ум в чистоте сердца, не может достичь, чтобы удостоиться видеть Бога. Ибо вне ее не станешь ни «нищим духом»... [и т. д., продолжение опускаем. Весь фрагмент полностью включен в основной текст в переводе А. Риго и частично — в английском *Добротолубии*].

¹¹³ труд.: > Р слав.

¹¹⁴ Вполне возможно (аналогичное наблюдение мы обнаружили позднее у Hausherr'a 1927, p. 146 [50], nota ad p. 67), почти буквальная аллюзия со словом XXVII, 46 (по рус. пер.; PG 88, 1109 В) *Лествицы* Иоанна Синаита: «Дело безмолвия есть предварительная непопечительность о всех благословных и непозволительных вещах».

¹¹⁵ беспристр.: + полное В.

¹¹⁶ устремляя, букв. подвигая, κινῶν (κίνησον О, *повелит. накл.*): κοινῶν (смешивая) С слав. (*ошибочно из-за итацизма*).

¹¹⁷ всем: > АСОР слав.

¹¹⁸ ἄρξον: именно такого перевода многозначного слова (букв. «души» от «душить», «сжимай») требует контекст, а не «задержи». В слав. пер. «встязгни».

и внутри¹¹⁹ (ἐνδον) исследуй мысленно¹²⁰ утробу (ἐν τοῖς ἐγκάτοις), дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу¹²¹, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно¹²², ты обретишь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает чего никогда не знал¹²³. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется¹²⁴. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный¹²⁵ гнев¹²⁶ и, преследуя, поражает мысленных врагов.

Прочему ты научишься, с <помощью> Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце. Ведь, говорит <авва>¹²⁷, «сиди в келье своей, и это всему тебя научит».

¹¹⁹ внутри: > АС.

¹²⁰ мысл.: > В.

¹²¹ непрон. толщу: дебельство *слав.* (> непрон.?).

¹²² Напомним, что счет времени в древности (даже, можно сказать, «от сотворения мира», ср. в 1 кн. Бытия: «и был вечер, и было утро») был обратным по сравнению с нынешним, начинаясь с вечера. Этот порядок сохранился в суточном богослужебном круге.

¹²³ знал (ἤλπισται): видяще *слав.* (м. б. из вѣдати под воздействием след. слова?).

¹²⁴ ἀπαρτισθῆναι ἢ εἰδωλοποιθῆναι, возяться или мечтаться *слав.*

¹²⁵ ест.: против них В.

¹²⁶ Согласно Rigo 2008, 410, п. 26, подразумевается платоническое деление души на три части (разумную, яростную и вожделевающую), заимствованное через Евагрия (*Практик*, 86 // SC 171, р. 676 Guillaumont; PG 40, 1233 D — 1236 A [ср. 58]).

¹²⁷ В подлиннике φησίν, «говорит» (в ед. числе) — слово, которым обычно вводятся прямые цитаты. Поэтому возможно, что имеется в виду непосредственно авва Моисей Мурин, которому и принадлежит это выражение (6-я апофтегма) (обе дальнейшие атрибуции наши; первая цитата установлена также в переводе А. Риго и в английском *Добротолюбии*): «Брат пришел в скит к авве Моисею и просил у него наставления. Старец говорил ему: “Пойди, сиди в своей келье, она тебя научит всему”» (систематическая редакция *Изречений святых отцов* // Τὸ μέγα ὑερωντικόν. Θεματικὴ Συλλογὴ. Τ. 1. Ἐκδοσὴ Ἱ. Ἡσυχαστηρίου “Τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου”. Πανόραμα Θεσσαλονίκης, 1994. Σ. 94, № 58; SC 387, р. 134 Guy [Ch. II, 19]; рус. пер.: *Древний патерик*... С. 25, № 20 (9); ср. с алфавитной редакцией // PG 65, 284 С; рус. пер.: *Достопамятные сказания*... С. 114, № 6). Однако это выражение цитирует уже Исаак Сирин, ссылаясь на него как на расхожее: «И когда приступит [желающий] к этому

ВОПРОС. Но почему первое и второе хранение не могут усовершить монаха?

ОТВЕТ. Поскольку он проходит их не по чину¹²⁸. Ведь лестницей установил /утвердил/ их Иоанн Лествичник, говоря так¹²⁹: «Одни умягчают страсти; другие поют псалмы и предаются псалмопению большую часть [времени]; некие¹³⁰ [терпеливо] пребывают в молитве; иные проводят [жизнь], устремляясь в глубину созерцания. Пусть, — говорит он, — задача исследуется по образу лестницы». Следовательно, желающие шествовать по лестнице шагают не сверху вниз, а снизу вверх, взбираясь сначала на первую ступеньку, затем на следующую и по порядку на все [остальные]. И таким образом

[т. е. умному деланию] самым делом, тогда сам собою познает сие и, конечно, не потребует учителя. Ибо говорят: сиди в келлии, и это само по себе научит тебя всему» (Слово 9, с. 43 Spetsieris; цит. рус. пер.: Слово 59, с. 322–323). Быть может, автор трактата цитирует не только авву Моисея, но и косвенно подразумевает указанное слово св. Исаака Сирина. К такому предположению склоняет и сопоставление греческих текстов. В патерике: ὑπάγε, κάθισον [в изд. SC: κάθου] εἰς τὸ κελλίον σου καὶ τὸ κελλίον [в изд. SC добавлено σου, однако в аппарате указано, что две рукописи — OW — опускают местоимение] διδάσκει σε πάντα. У аввы Исаака Сирина: καθέζου γάρ φησιν ἐν τῷ κελλίῳ σου, καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ πάντα σε διδάξει. В нашем трактате: καθέζου γάρ, φησὶν, ἐν τῷ κελλίῳ σου καὶ τοῦτο πάντα σε διδάξει. Если наше наблюдение верно, то Исаак Сирин — второй автор, цитируемый в трактате помимо Иоанна Синаита, что позволяет установить terminus post quem для трактата, скорее всего (учитывая время перевода сочинений св. Исаака на греческий и период, необходимый для широкого распространения его творений и завоевания ими авторитетности), не ранее IX в.

¹²⁸ «Традиционный» перевод иной: «Понеже не по чину сия проходят» (слав.); «Потому, что они не следуют порядку, который установил...» (Сидоров и Hausherr). Однако греч. оригинал двусмыслен: ἐπειδὴ οὐ κατὰ τάξιν ταῦτα (подлежащее или прямое дополнение?) μετέρχεται (он или они?). Сказуемое при подлежащем мн. числа сред. рода согласно классическим правилам ставится в единственном числе. Из наших рукописей только в D глагол во мн. числе, что характерно для поздневизантийских димотических норм и чем устраняется двусмысленность в пользу «хранений», но это чтение ненадежное. По нашему мнению, здесь речь идет скорее о способах прохождения «степеней» тем или иным монахом, чем о правильности и законности степеней самих по себе, хотя темы эти разграничиваются с определенным трудом.

¹²⁹ Прп. Иоанн Синаит. *Лествица*, XXVII, 33 // PG 88, 1105 С; рус. пер. с. 222.

¹³⁰ Это придаточное > ВОР.

возможно подняться от земли и вознестись на небо. Итак, если мы хотим прийти «в мужа совершенного <...> полноты Христовой»¹³¹, то начнем <взбираться> по утвержденной лестнице, [как и] подобает /подобно/ младенцам¹³², согласно [чреде] детских возрастов, дабы, идя мало-помалу, достичь мер и мужа, и старца.

Первый возраст иноческой степени есть умаление страстей, что свойственно начинающим.

Вторая ступень духовного повзрошения, превращающая отрока в юношу, — привязанность¹³³ к псалмопению. Ибо после упокоения¹³⁴ и умаления страстей псалмопение становится сладостным для языка¹³⁵ и причисляется у Бога <к заслугам>, ибо невозможно «петь <...> Господу в земле чужой»¹³⁶, то есть в страстном сердце.

Третья же ступень духовного возрастания — юноши в мужа — прилежание к молитве, что свойственно преуспевшим. Ведь молитва отличается от псалмопения, как совершенный муж — от юноши и отрока, соответственно степени, на которую мы восходим.

За этими <тремя следует> четвертая ступень духовного возрастания — ступень седого старца, то¹³⁷ есть неуклонная пристальность созерцания, каковое свойственно совершенным. Вот и завершен путь, и лестница достигла конца.

Значит, поскольку эти [ступени] так положены и возведены /установлены/ Духом <Святым>, то невозможно младенцу возмужать и взойти в состояние седого <старца> иначе, кроме как начав с первой ступеньки¹³⁸, как мы сказали,

¹³¹ Еф. 4, 13.

¹³² Ср.: Еф. 4, 14.

¹³³ *просεδρία* — заботливый уход, свойственный сиделке (корень *ἔδρα*, *сидение*). Далее: «и псалмопение» Р.

¹³⁴ Подспудное развитие метафоры, скрытой в предыдущем предложении: сиделка уложила больного спать (*κατευνασμοῦ*, корень *ἐνύη*, *ложе*).

¹³⁵ языка: + естественно (по естеству) Р *слав.* *Слав. переводит иначе: пение языку по естеству дается.*

¹³⁶ Пс. 136, 4.

¹³⁷ Уточняющий оборот выпал в слав.

¹³⁸ первым степенью *слав.*

и, успешно пройдя по [всем] четырем¹³⁹, достичь совершенства.

Началом же продвижения к свету для желающего духовно возродиться¹⁴⁰ является умаление страстей, или хранение сердца, ибо иначе невозможно страстям умалиться¹⁴¹.

На втором месте — усиление¹⁴² псалмопения, ибо, когда страсти улегаются и умаляются благодаря сердечному противлению страстям, желание примирения¹⁴³ с Богом воспламеняет ум. С этого времени /поэтому/ окрепший ум, преследуя, изгоняет с помощью внимания помыслы, овевающие поверхность¹⁴⁴ сердца. И вновь он, как обычно, прилепляется ко второму вниманию и молитве¹⁴⁵. Тогда взвихряются дýхи — а духам страстей привычно возмущать сердечную глубину, — но призыванием Господа Иисуса Христа они распадаются и исчезают, словно воск¹⁴⁶. Будучи изгнанными оттуда, они возмущают через чувства поверхность¹⁴⁷ ума; посему, если даже и чувствуется /или: он [ум] чувствует/ вскоре затишье, все же совершенно избежать их и не воевать невозможно¹⁴⁸. Свойственно же сие одному¹⁴⁹ пришедшему в <меру> «мужа совершенного»¹⁵⁰, пребывающему всегда (παντός)¹⁵¹ в уединении и непрерывном (διαπαντός) сердечном внимании.

¹³⁹ четырем: средним BDP *слав.*

¹⁴⁰ возрод.: породиться естьства *слав.*

¹⁴¹ Далее + BDP *слав.*: отселе (+ бо ОР *слав.*), рече Спас, (+ исходят Р *слав.*) помышления лукава, съквернящая человека.

¹⁴² *Слав.*: устав (ἐπίταξις вместо ἐπίτασις?).

¹⁴³ διαλλαγῆς *codd.*: διαλογῆς С (διαλογῆς А), словесне *слав.*

¹⁴⁴ ἐπιπολὴν: ἐπιπολὶν АСО, ἐπὶ πολλήν Р *слав.* (о мнозе сердцу вниманию).

¹⁴⁵ и молитве: > В.

¹⁴⁶ Ср.: Пс. 67, 3 (*слав.* + «от лица огня»).

¹⁴⁷ *Слав.* опять ошибочно о мнозе.

¹⁴⁸ Ср.: Прп. Иоанн Синаит. *Лествица*, XXVI, [183] // PG 88, 1073 D (Риго; параллель кажется нам, однако, отдаленной).

¹⁴⁹ μόνου: μόνον (только) BD²O: > ACD¹.

¹⁵⁰ Еф. 4, 13.

¹⁵¹ всегда (παντός: διαπαντός D): > O: πάντως предлагает (под вопросом) читать Hausherr.

Затем стяжавший внимание возвышается мало-помалу и до мудрости седин, то есть восходит к созерцанию, что есть [удел] совершенных.

Итак, именно проходящий <все> это в свое время и размеренно может после изгнания из сердца страстей и псалмопению предаваться, и законно защищаться как от помыслов, пробужденных чувствами, так и от возмущения на поверхности¹⁵² ума, а также, когда нуждается в этом, устремлять к небу чувственное око вместе с духовным и поистине чисто молиться, да и то в единичных и редких [случаях] из-за подстерегающих в воздухе <бесов>. На самом деле только то от нас¹⁵³ требуется, чтобы сердце было очищено хранением; если же, по апостолу¹⁵⁴, «*корень свят*», то ясно, что «и *ветви*», и плод. Желаящий же возводить взор и ум к небу <иначе> — кроме того способа, о котором мы говорили, — и воображать что-то умопостигаемое, видит, словно в зеркале, скорее призраки, а не истину. Ибо из-за того, что сердце нечисто, второе и первое¹⁵⁵ внимание не преуспевают. Ведь как при строении дома мы не закладываем прежде кровлю, а затем фундамент (поскольку это невозможно), но, напротив, сначала фундамент, затем строение и напоследок крышу, так мысли и тут: сначала хранением сердца и умалением в нем /букв. из него/ страстей мы полагаем духовное основание храмины; затем, отталкивая вторым вниманием¹⁵⁶ напор лукавых духов, пробуждаемый¹⁵⁷ внешними чувствами, скорее¹⁵⁸ избегая войны, утверждаем над

¹⁵² Слав. *опять* о мнозе. Далее ума > ACD'O.

¹⁵³ παρ' ἑμῖν. В византийском греческом возможны разные варианты перевода предложной конструкции (см.: PGL, s. v. παρά, В 2. 4). Мы следуем переводам славянскому и И. Осэра. Перевод А. И. Сидорова: «нами [можно было бы и «у нас». — А. Д.] взыскуется». По классическим нормам (вряд ли здесь применимым) возможен еще один вариант перевода: «по нашему мнению».

¹⁵⁴ Рим. 11, 16.

¹⁵⁵ Во всех переводах (в т. ч. слав.) числ. в обратном порядке.

¹⁵⁶ вним.: молитвой В.

¹⁵⁷ пробужд.: + у нас BD'P слав.

¹⁵⁸ «скорее» (τάχιον codd., ταχὺ P): несколько двусмысленно — то ли наречно («быстрее»), то ли, как в слав. («скорее рещи», разночтение «рещи» вместо «войны» в учтенных греч. рукописях не засвидетельствовано), ближе к вводному слову (что менее вероятно).

фундаментом¹⁵⁹ стены духовного дома¹⁶⁰; и [уже] потом при помощи совершенного приникновения к Богу или отшельничества мы простираем кровлю дома и тем самым завершаем духовное жилище¹⁶¹ во Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава¹⁶² во веки. Аминь¹⁶³.

¹⁵⁹ Фунд.: > В.

¹⁶⁰ дома: > Р.

¹⁶¹ Далее В сразу переходит к продолжению сочинения Никифора Уединенника (PG 147, 961 В «внимание есть», рус. пер.: *Добротолубие*, V, 248,) под заглавием «О внимании»; в D¹ переход к повествованию о 3-й молитве; в D² Р и слав. текст (концовка-славословие) далее отсутствует.

¹⁶² + и держава С.

¹⁶³ аминь: > О.

Приложение

А. Г. Дунаев

Проблемы композиции и авторства трактата. Метод священной молитвы и внимания

При первой публикации трактата И. Осэр высказал предположение, что автором сочинения является не Симеон Новый Богослов, а Никифор Уединенник. Для подтверждения этой гипотезы ему не хватало рукописей, в которых трактаты обоих авторов объединялись бы в одно целое (и, добавим, под одним именем). Немного времени спустя такие рукописи-связки (однако, так и не надписанные именем одного автора) были им разысканы. Казалось, гипотеза обрела прочные основания. Вот ее суть и связанные с ней проблемы.

В *Добротолюбии* помещено произведение прп. Никифора *О трезвении и хранении сердца*¹. Оно состоит из первой части, написанной самим Никифором, из средней части (антологии святоотеческих высказываний о молитве) и заключения (продолжения повествования Никифора). Последним произведением, цитированным Никифором в средней части, является выдержка из какого-то (неизвестного) произведения св. Симеона Нового Богослова. В начале заключительной части имеются вопрос и ответ, в котором приводится почти дословная цитата из трактата о трех способах молитвы (с. 248 рус. пер., строки снизу 8–6). Согласно первоначальному предположению И. Осэра, между цитатой из Симеона и заключительной частью как раз и находился первоначально трактат о трех способах молитвы. При этом на основании Vat. 710, где имеется фрагмент (или вставка?) трактата, отсутствующий в других рукописях, слова которого можно интерпретировать как отсылку к антологической подборке Никифора, издатель высказал гипотезу (не принимая ее пока всерьез) об авторстве Никифора.

После обнаружения новых рукописей гипотеза приняла следующий вид. Симеону принадлежит только небольшая цитата в антологической подборке (с. 247–248 русского *Добротолюбия*). За ней начинался трактат о трех способах молитвы, написанный Никифором, и продолжался вплоть до конца сочинения *О трезвении и хранении*

¹ *Добротолюбие*, V, 239–251.

сердца. Надписание трактата именем Симеона объясняется соседством с предваряющей его цитатой из Симеона Нового Богослова. Связующая часть в *Добротолубии* (вопрос и ответ) между цитатой из Симеона и заключением сочинения Никифора *О трезвении и хранении сердца* является интерполяцией переписчиков.

Рассмотрим подробнее в более удобном схематическом виде композицию сочинений Никифора (= произведение) и Симеона (= трактат), гипотетически объединенных в одно целое, связуя ее с данными рукописей.

1. **Начало произведения Никифора** (*Доброт.*, Vat. 710, fol. 272v; рус. пер. с. 239–247 до цитаты из Симеона).

2. **Цитата из Симеона** (*Доброт.*, Vat. 710 [и др.]):

2.1. Первый абзац; ср. 3.2.1.

2.2. Второй абзац; ср. 3.2.2. Из рукописей Vat. 735 и Ivir. 713², в которых начало абзаца читается: «Поняли ли вы, братие, из отеческих речений, что есть некий духовный способ...», — видно, что вариант *Добротолубия* вторичен, а абзац воспринимается как конец антологической части (тем самым надписание «самого Никифора» надо было бы поместить перед абзацем, а не после него).

Здесь, согласно incipit (однако Осэром не указан explicit!) Vat. 710, кончается произведение Никифора.

3. **Трактат о трех способах молитвы** (*всеми* рукописями надписывается именем Симеона; почти во всех рукописях трактат никак не связан с *Добротолубием*):

3.1. Стихотворная эпиграмма (в ряде рукописей, см. с. 86–87).

3.2. Прозаическое предисловие (связано с *Методом* только в рукописи Pant. 571):

3.2.1 Первый абзац = 2.1 = РЕАЛЬНАЯ СВЯЗКА 2.1/3.2.1;

3.2.2 Второй абзац, рукопись Pant. 571 отличается от 2.2 в *Добротолубии* (вариант Vat. 710 Осэром не указан).

3.3. Сам трактат (многие рукописи; в т. ч. Pant. 571 = РЕАЛЬНАЯ СВЯЗКА 3.2/3.3 = ОПОСРЕДОВАННАЯ СВЯЗКА 2.1/3.3; Vat. 710, fol. 169v–178):

4. **Продолжение произведения Никифора:**

4.1. Переходная часть от трактата к произведению: полностью опускается в рук. Vat 710, имеется только в *Добротолубии*.

4.1.1. Атрибуция-заглавие «самого Никифора»;

4.1.2. Первый абзац (вопрос);

4.1.3. Второй абзац (первый абзац ответа);

4.1.4. Третий абзац (второй абзац ответа): частичная цитата из трактата о трех способах молитвы;

² Hausherr 1930, 181 = Hausherr 1966, 6.

4.2. Окончание произведения (со слов «Внимание есть», по рус. пер. с. 248, снизу строка 2): *Добротолюбие* [продолжение Никифора]; Vat 710, fol. 178 [фактически как продолжение Симеона] = РЕАЛЬНО-ФОРМАЛЬНАЯ СВЯЗКА 3.3/4.2.

Из рассмотренной композиции вытекают прежде всего следующие варианты решения проблемы и связанные с ними вопросы:

А. Произведение Никифора *О трезвении и хранении сердца* (заключительная часть, т. е. 4.1–2 или только 4.2) и трактат Симеона — одно произведение:

А.1. Автором его является Никифор;

А.2. Автором его является Симеон;

А.3. Каков подлинный вид трактата (что является вставками и какой текст исходный)?

Б. Произведение Никифора и трактат — разные сочинения:

Б.1. Автором трактата является Симеон;

Б.2. Автором трактата является кто-то другой (не Симеон и не Никифор);

Б.3. Где пролегают границы трактата и произведения?

Позиция И. Осэра (радикальная) определяется А.1. При ответе на вопрос А.3 текст *Добротолюбия* 4.1 признается интерполированным³. Симеону принадлежит только часть 2 = 3.2 (но здесь отсутствуют необходимые палеографические уточнения), а Никифору — 3.3 и 4.2. Уязвимые места позиции ученого: а) еще не отыскалось ни одной рукописи 3.3, которая была бы надписана именем кого-либо другого, кроме Симеона; б) нет ни одной рукописи, в которой части 3.3 и 4.2 были соединены вместе и надписаны именем Никифора; в) соединение в ряде рукописей эпиграммы 3.1 (не принята во внимание Осэром) с трактатом 3.3 (без 3.2) с указанием авторства Симеона.

Позиция А. Риго (умеренная) определяется Б.2. Такого же мнения придерживается и А. И. Сидоров (с правильными и необходимыми оговорками о возможных открытиях при изучении новых рукописей).

Позиция В. М. Лурье (консервативная) определяется Б.1.

Полемику В. М. Лурье с А. Риго см. в указанных в предисловии работах. Однако удивительно, что ни тот, ни другой ученый, похоже, не задался другим вопросом (Б.3), по-видимому, считая его исчерпанным ввиду ответа И. Осэра на вопрос А.3. Предпочтение чтению в *Добротолюбии* (по-видимому, в т. ч. и 4.1), напротив, отдает А. И. Сидоров⁴ (и напоминание о чрезвычайно существенном вопросе

³ Ibid.

⁴ Сидоров 1995, 205.

Б.3, отодвинутом на второй план у Риго и Лурье, является несомненной заслугой патролога).

Отстраняясь от решения проблемы авторства трактата на основе стиля и языка (любые доводы по сравнению стиля трактата с манерой писать Симеона можно опровергнуть апелляцией к особым задачам трактата; стилистический анализ станет возможным только после составления специальных словарей-конкордансов Симеона, Никифора и лексики трактата), остановимся подробнее на второй проблеме — первоначальном виде трактата.

Еще И. Осэр отметил как палеографический курьез одну странную особенность Vat. 735 — рукописи, которая вклинивает в рассуждения о втором способе молитвы конец трактата, затем сразу переходит к третьему способу (опуская остальную часть рассуждений о второй молитве), но повторяет при этом *снова второй раз* конец трактата (причем с новыми ошибками!).

По нашему мнению, ученый не уделил должного внимания этому поистине странному феномену и напрасно не постарался объяснить его. Между тем во время работы над переводом у нас возникли если и не точно такие же, как у писца Vat. 735, искушения поменять местами части трактата, то, во всяком случае, серьезные недоумения.

В «вопросо-ответной» части проводится довольно неожиданное сопоставление четырех ступеней Иоанна Лествичника и трех способов молитвы. Автор доходит до того, что третьей степени «совершенного мужа» (кажется, именно к мужу, а не к юноше, занятому псалмопением, относится мысленная брань, хотя грань здесь между второй и третьей ступенями расплывчатая) он приписывает молитву второго образа, раскритикованную ранее, причем оказывается, что «совершенный муж» предается второму способу молитвы чуть ли не постоянно (καὶ πάλιν τῇ δευτέρᾳ προσοχῇ καὶ προσευχῇ ὥς τὰ πολλὰ προσεδρεύει)! Между тем, хотя второй способ молитвы и лучше первого, он все-таки является «ночью» (пусть и «полнолунной») и «мраком ума», а практикующий вторую молитву лишается мзды, окрадывается тщеславием и порицает других. Гораздо резоннее было бы связать все четыре степени Лествичника *только* с третьим способом молитвы, не упоминая об отвергнутых первом и втором, вместо того чтобы проводить неясные и смутные параллели между восхождением на четыре ступени и разными образами молитвы. В начале трактата третий способ характеризуется скорее некоторыми техническими приемами (с необходимой приуготовительной частью), в то время как в конце сочинения третий образ фактически вбирает в себя два предыдущих, а его отличия касаются прежде всего последовательности ступеней, нежели способа молитвы. Любопытен

и порядок числительных — «второе и первое внимание» — в конце трактата при описании построения стен духовного дома. Возведение стен описывается не столько как достойная оборона взрослого мужа, которому подобает наносить превентивные удары при появлении противника (третий способ молитвы), но как глухая оборона и чуть ли не капитуляция (*διαδιδράσκοντες*) второго образа. Следовательно, речь идет о втором способе, который вполне естественно и упоминается сначала при перечислении. Упомянутый же после него первый образ молитвы рискует употреблять только опытный старец, который может взирать на небо очами, но и то изредка и ненадолго из-за опасностей такого способа молитвы. Иными словами, в результате оказывается некоторое смещение акцентов: если в первой части первые два образа молитвы критикуются *сами по себе*, то из второй половины трактата следует, что они возможны и даже полезны, но только совершаемые правильно и в свой черед.

В итоге можно составить такую схему соответствия трех способов молитвы четырем ступеням духовного восхождения и трем этапам построения духовного дома:

Образы молитвы (последовательность изложения в трактате обратная)	Ступени восхождения	Возведение дома
3. Правильная молитва (относится не только к 1-й и 2-й, но ко всем «ступеням восхождения»)	1. Умаление страстей	1. Фундамент
(3–2. То же, что предыд. пункт, или переход к след.?)	2. Псалмопение	(1–2. То же, что предыдущий пункт, или переход к след.?)
2. Внутренняя умственная молитва, возмущаемая постоянно внешними чувствами	3. Брань мужа	2. Стены
1. Внешняя молитва	4. Мудрость старца	3. Кровля

Из этой таблицы видно, что в трактате имеются, конечно, определенные закономерности в логическо-композиционном построении, но некоторая «несостыковка» очевидна. Из этого можно было бы сделать некоторые далеко идущие выводы — например, что вопросо-ответная часть трактата является позднейшим дополнением-схолией. Схолиаст (заявил бы автор такой несуществующей

гипотезы) пытается совместить учение о трех способах молитвы со ставшей классической *Лествицей* прп. Иоанна, искусственно разделяя последнюю (как известно, тридцатиступенчатую⁵) на четыре стадии, к тому же все время повторяясь и впадая в противоречия со сказанным в начале трактата о сути первых двух молитв. Стилистика вопросо-ответной части и предшествующей ей, если мы не ошибаемся, не выдает какого-либо приметного сходства.

Может быть, руководствуясь схожими соображениями, переписчик D (если только у него было время для раздумий) и намеревался вначале исправить несоответствие путем перестановки части вопросо-ответов в начало трактата, но затем передумал, увидев, что не весь переставленный текст вписывается в описание второй молитвы, и, не желая портить рукопись, переписал текст второй раз.

Какие соображения мог бы еще выдвинуть переписчик D, если не признал бы сам свою ошибку?

Деление трактата на две части нельзя опровергнуть на том основании, что начало остается незавершенным. Во-первых, сам автор пишет: «Прочему ты научишься, с <помощью> Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце» (следовательно, дальнейшие наставления излишни). Во-вторых, именно словами «сиди в келье своей, и это всему тебя научит» заканчивается 59-е слово Исаака Сирина. Более того. Названное 59-е слово посвящено молитве, совершаемой с понуждением (при этом упоминается о «трех степенях, по которым душа приближается к Богу»!), о другой же молитве («умном делании») автор специально умалчивает (см. цитату, приведенную в предисловии). Не написал ли автор трактата о трех способах молитвы свое произведение в качестве «специального дополнения», своеобразного *pendant* к слову Исаака Сирина, закончив свой трактат точно так же, как и почитаемый им святой? Конечно, это предположение, строго говоря, не имеет силы аргумента, поскольку гипотезу о связи трактата с 59-м словом Исаака Сирина доказать с уверенностью невозможно (сам Исаак Сирин цитирует, хотя и безлично, вполне определенное изречение аввы Моисея).

Второй довод. Неожиданное вторжение принципа «вопросо-ответа» отмечает резкую грань композиции произведения. Остается непонятным, почему задан всего лишь один вопрос, который выглядит довольно одиноко, а ответ на него кажется лишь «вариациями

⁵ Если же говорить только о «различных видах безмолвия», то и здесь прп. Иоанн Лествичник сначала выделяет восемь видов, точнее причин, по которым ищут безмолвия, «и одни из них Богу приятны, а другие неприятны; восьмой же вид, без сомнения, носит печать будущего века» (PG 88, 1105 C; слово XXVII, 30 по рус. пер.), и только затем говорит о собственно деланиях безмолвия (там же, 33).

на тему» с постоянными репризами? Конечно, сочинения, в которых появляется в конце только один вопросо-ответ, можно назвать довольно распространенными (напр., 5-е и 78-е слова Исаака Сирина по русскому переводу или конец сочинения св. Григория Синаита *Наставление безмолвствующим*⁶). Но композиция вопросо-ответов у Исаака Сирина и других авторов гораздо более последовательная, без повторов и с развитием мысли⁷. Если же мы сочли бы, что «вопросо-ответная» часть продолжается в *Добротолюбии* (см. нашу схему, 4.1.2–3) и оба вопросо-ответа (в *Метод*е и *Добротолюбии*) составлены, скажем, Никифором Уединенником, то все стало бы на свои места.

Единственное совершенно неоспоримое доказательство ошибочности такого хода рассуждений — самая первая фраза *Метода* (важнейшее связующее звено между первой и второй частями): «Три суть образа молитвы и внимания, которыми душа *возводится или низводится: возводится, пользуясь ими своевременно, а низводится, владея ими не вовремя и несмысленно*». Только это предложение оправдывает переход от центральной части ко второй («вопросо-ответной») и смещение акцентов (о котором мы уже говорили выше) от «пропедевтического» отрицания в начале двух способов молитвы к относительному их признанию и «оправданию» в конце. Что же касается других признаков, свидетельствующих о едином замысле трактата, то нам удалось, кажется, найти весьма близкую аллюзию в *первой* части *Метода* (до вопроса и ответа с цитатой из *Лествицы*) с главкой 46 слова 27 *Лествицы* (см. аппарат), хотя поиски следовало бы продолжить. Кроме того, увещание прп. Иоанна (§ 61): «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия», — имеет непосредственный отклик в описании способа третьей молитвы.

Из всего сказанного вытекает очень важный вывод. Композиция трактата *Метод священной молитвы и внимания* членится на вступление, центральное описание трех способов молитвы и заключительную «вопросо-ответную» часть. Во вступлении сразу формулируется тот связующий принцип, который не дает распасться центральной и заключительной частям (несмотря на некоторое их противоречие друг другу из-за резкости формулировок описания первых двух способов молитвы и несоответствия трех- и четырехчленной структуры) на самостоятельные темы и позволяет объединить их в самом

⁶ *Добротолюбие*, V, 227.

⁷ Кстати, прп. Исаак выделяет только три чина (новоначальных, средних и совершенных — см. слово LXVI), а четверица появляется у него при описании способов вражеской брани (слово LX).

конце. Композиция приобретает четко продуманный и завершенный (кольцевой) характер с введением, тезисом (первые два способа молитвы неправильны при неумелом использовании), антитезисом (третий правильный образ) и кодой-синтезом (возможность использования первых двух в третьем). Вполне естественно полагать, что до первой фразы «три суть...», сильно акцентированной во всех смыслах, в трактате вряд ли могли быть композиционно (и содержательно) посторонние рассуждения (под вопросом только эпиграмма). То есть, пункт 3.2 в Пантелеимоновской рукописи явно вторичен вследствие неправильно распределенной границы и относится к пункту 2.2 — другому трактату (Симеона), а правильный *incipit* дают прочие рукописи *Метода*. Значение Pant. 571 остается лишь в доказательстве следования *Метода* в сочинении Никифора (до редакции, дошедшей до нас в нынешнем *Добротолюбии*) сразу за цитатой из Симеона. С другой стороны, композиционная завершенность трактата исключает из него как пункт 4.1, так и 4.2. Для решения вопроса, был ли п. 4.1 изначально в сочинении Никифора или является вставкой (полностью или частично) переписчиков, необходимы дополнительные исследования. Нам кажется, что полное отсутствие связки 4.1 при переходе от конца антологической части (т. е. *Метода*) сочинения Никифора к заключению сочинения маловероятно, но минимальные интерполяции не исключены.

Определив на основании анализа композиции *Метода* его возможные границы, можно попытаться ответить и на другие вопросы. Сразу же сделаем оговорку, что наши рабочие гипотезы направлены только на постановку проблем, решаться которые должны лишь путем полного исследования всей рукописной традиции и подготовки нового исчерпывающего критического издания с учетом всех греческих (в т. ч. афонских) и славянских рукописей (об этом речь уже шла выше в примечаниях).

Соединение воедино в Pant. 571 пункта 2 с пунктом 3.3 было возможно только благодаря тому, что Никифором были включены в антологию оба произведения, уже надписанные именем Симеона (что еще не решает вопроса об авторстве и об изначальной правомочности этих надписаний, но исключает гипотезу И. Осэра о переносе имени с одного произведения на другое). Переписчики сочинения Никифора изъяли трактат Симеона о трех способах (для отдельного его издания), заменив заодно второй параграф (3.2.2 на 2.2) цитаты из первого произведения Симеона (мы предполагаем исходным вариант 3.3.2, но только относим его не к *Методу*, а к предыдущему произведению Симеона), фиксируя конец «антологии» («из отеческих писаний») для легкости перехода к заключительной части

сочинения Никифора и скрывая следы изъятия. При этом, по мысли переписчиков, параграф 2.2 должен был не принадлежать цитате из первого сочинения Симеона, а снова продолжать текст Никифора (после 2.1). В рукописях *Добротолюбия*, сохранивших интерполяцию, надписание «самого Никифора» осталось, тем не менее, на том месте, где первоначально кончалась антология.

Итак, мы отвергаем гипотезу И. Осэра, что автором *Метода* был Никифор Уединенник, а сам *Метод* составлял единое целое с концом сочинения Никифора *О трезвении и хранении сердца*. Всё же отдельные (но не все) наблюдения и предположения Осэра об интерполяциях и сокращениях в первоначальной рукописи сочинения Никифора, сделанных переписчиками после изъятия *Метода*, кажутся нам имеющими серьезное основание. *Метод священной молитвы и внимания* мы предполагаем включенным первоначально Никифором в состав своего сочинения в качестве отдельного трактата Симеона вслед за цитатой из другого произведения того же Симеона. Впоследствии трактат был обособлен переписчиками из антологии Никифора, но в отдельных рукописях (как в Пантелеимоновской) оба произведения Симеона (цитата и целый трактат) слились в одно, чему способствовало надписание их одним именем. *Параллельно* с сочинением Никифора трактат о трех способах молитвы продолжал существовать самостоятельно в своем первоначальном виде с эпиграммой (естественно, опущенной Никифором). Поскольку ни цитата из Симеона, ни трактат не дошли до нас в составе сочинений Симеона Нового Богослова, атрибуция их именно ему (а не другому автору, носившему имя Симеон) остается под сомнением. Не исключено, что Симеону Новому Богослову принадлежит только эпиграмма к трактату другого автора. Существование таких стихотворных строк вполне объяснимо, если допустить, что автором трактата был учитель Симеона Нового Богослова — Симеон Благоговейный.

Тем не менее, вопрос об авторстве и о том, как выглядели начало и конец трактата, во-первых, *сами по себе* (до включения в сочинение Никифора) и, во-вторых, *после* выделения трактата из творения Никифора, остается неразрешимым без специальных палеографических и филологических исследований.

СИМЕОН ЕВХАИТСКИЙ



От Симеона Евхаитского (митрополичья кафедра в понтийском городе к западу от Амасии) дошло только одно послание¹, хотя его перу принадлежало по меньшей мере несколько писем (см. гл. 19). Автор жил в начале XI в.². Послание пользовалось популярностью в византийских монашеских кругах, о чем говорят как количество дошедших рукописей, так и цитирование отрывка из письма Симеона у прп. Петра Дамаскина (XII в.). Письмо впервые было издано К. Мицакисом³ по двум рукописям: *Meteorensis* 548 и *Monacensis* 498 (чтения последнего кодекса сильно отличаются от первого, не будучи при этом надежными; в нашем переводе разночтения опущены). Всего издателю было известно 11 рукописей. А. Риго перевел послание на итальянский язык с привлечением еще двух рукописей (*Vat. gr.* 730 и 737)⁴, снабдив при этом перевод ссылками на Писание (мы несколько дополнили эти ссылки, исправив отдельные опечатки) и другие источники, отсутствующими в издании Мицакиса. Деление на главы в издании Мицакиса и в переводе Риго совпадает. Наш перевод, публикуемый впервые, выполнен по изданию Мицакиса с использованием сносок Риго.

Славянский перевод послания был выполнен прп. Паисием Величковским⁵. При публикации издатели сличили текст с греческой рукописью Московской патриаршей библиотеки № 312 (ныне — ГИМ, Синод. греч., № 438 по каталогу архим. Владимира, XVI в.), л. 188 слл., и отметили в сносках все многочисленные расхождения ее со славянским переводом. Как правило, эти расхождения связаны с лакунами в славянском переводе и не дают новых чтений сравнительно с греческим текстом, изданным Мицакисом. Очень редко отдельные варианты рукописи ГИМ 438 не имеют соответствий в тексте Мицакиса, встречаются и пропуски, порой значительные; в нашем переводе все эти разночтения не оговорены.

¹ Два других сочинения под его именем являются отрывком из данного послания и фрагментом из творения Петра Дамаскина.

² Подробную аргументацию см. в предисл. К. Мицакиса, ср.: Rigo 2008, 145.

³ Mitsakis K. *Symeon Metropolitan of Euchaita and the Byzantine Ascetic Ideals in the Eleventh Century* // *Βυζαντινά* 2 (1970), 301–334 (обширное предисл., крит. текст, указ. терминов).

⁴ Rigo 2008, 145–146 (предисл.), 147–157 (пер.).

⁵ Преподобного и Богоносного Отца нашего Симеона, Митрополита Евхаитского, послание ко Иоанну иноку и затворнику // *Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых отцов старца Паисия Величковского* / Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. М., 1849 (РМ., 2000). С. 205–218.

Послание Симеона, митрополита Евхаитского, Иоанну, монаху и затворнику

- 1 Мы получили от тебя, отче духовный, сие боголюбезное послание и признали твое смирение по Бозе, почтенные твоим [желанием] выслушать полезное слово от меня, не имеющего ничего доброго. Я же, если бы не боялся наказания за преслушание, пожалуй, ослушался бы тебя, зная, что *не сотворивший и учащий* как лицемер *малейшим наречется* подвизающимися в достижении *Царствия Небесного*¹. Но поскольку и послушание не [останется] без воздаяния, и вера твоя велика², ради нее дерзая и твоей молитвы, насколько смогу и просвещусь ими, пишу по твоему увещеванию.
- 2 Отцы говорят, что у нашей разумной души три части: ум, который называют и рассудительной [частью], вождевшее и волевое [начала]³. В этих трех [частях] естественно содержатся добродетели, а пороки возникают в результате утраты добродетелей. Добродетели разумной [части души]: правая вера, знание, разумение, смирение, постоянное устремление и направление к Богу благими мыслями, чистыми помыслами и боголепными созерцаниями; пороки же ее суть неверие, неведение, неразумие, забвение, тщеславие, гордыня, блуждание помыслов и тому подобное. Добродетели волевой [части]: целомудрие, отвращение от всего тленного (каковы пища, деньги, имущество, преходящая слава), всегда направлять к Богу все желание и простирать к Нему все стремление;

¹ Ср.: Мф. 5, 19.

² Ср.: Мф. 15, 28.

³ В делении души на три части автор следует платоновской традиции в изложении Пс.-Ефрема Сирина (*О добродетелях и страстях*. Vol. 3, p. 428 CD Assemani; vol. 5, p. 399: 12 sqq. Phrantzoles; рус. пер.: т. 3, с. 389; по мнению Д. Краусмюллера и А. Риго, данное сочинение, изданное у Миня под именем Афанасия Великого [*Сочинение к некоему политику* // PG 28, 1397 AB], принадлежит Стефану Никомидийскому, однако наличие этого творения в греческом корпусе Ефрема делает подобную атрибуцию невозможной — по крайней мере, относительно указанного фрагмента).

пороки же ее — неводержанность, любовь к миру и мирскому, осквернение этим любочестия души, предпочитание преходящего и гибнущего великой славе Божией и Его благам. Возделывающей части [души] пороки суть ярость, гнев, раздражение, злопамятство, зависть, злословие, убийство и подобное; добродетели же ее — кротость, мужество, долготерпение, незлобивость, милость, любовь, благость.

Из-за этих пороков и добродетелей бывают отречения³ и подчинения; из-за них мы переносим исповеди, подвижания, уединения и всякий телесный труд, всяческий пост, бодрствование и терпение зол, дабы исторгнуть пороки словно волчцы, терния и сорняки души и насадить и возделывать в нас добродетели, как прекрасное семя. Тот, кто смог содействием свыше и благодатью прогнать душевный порок и вселить добродетель, — блажен в нынешнем веке и в будущем; а захотевший, но не смогший то ли по небрежению и беспечности, то ли по неведению, как нужно делать добро, — сей глубоко несчастен, как я, сластолюбивый, обманиваемый сладострастием, над кем глумятся зависть и тщеславие и кого умерщвляет злопамятность. Потому и Христос повелел желающим следовать за Ним отказываться от всякого имущества⁴; потому и святые отцы наши обитали *в пустынях, горах, пещерах и ущельях земли*⁵, в лаврах, монастырях, кельях, затворах и на столпах, дабы, освободившись от всего остального или через подчинение, терпение и отсечение воли в киновиях, очиститься от порока и стяжать добродетель либо воспитать нравы и чувства отшельничеством и совершенной неопечительностью о внешнем, соблюсти ум и помыслы неколебимыми и не отвлекаемыми от благих мыслей и обрести Бога, из-за Которого⁶ они все делают и стараются. Так [обстоит дело] с этим.

Итак, поскольку существуют телесные делания (пост, бдение, сон на земле, служение, рукоделие, послушание) и душевные (любовь, долготерпение, кротость, воздержание, молитва и тому подобное), нужно, отче духовный, удалять пороки умерщвлением всего мирского, всецелым воздержанием, благодарным послушанием, истинным смирением, терпением

⁴ Мф. 19, 21 пар.

⁵ Евр. 11, 38.

⁶ Или: «при помощи Которого».

зла, непрестанным молением и духовной любовью, потому что этими душевными и телесными подвижениями пороки погубляются, а добродетели возрастают. Терпением зол мы угашаем все телесные страсти, а смирением и любовью точно так же — душевные; воздержанием и терпением мы доблестно переносим [искушения], находящие независимо от [нашей] воли, и мужественно выдерживаем наши добровольные труды: невольными являются находящие на нас извне горести, добровольными же — те, которым мы сами предаемся, как например пост, бодрствование и им подобные [подвижения]. В молитве мы получаем помощь божественной благодати, так как мы не можем получить никакой пользы без вышней помощи и без нашего произволения и тщания.

- 5 Таким образом, познавший любовь к нам Бога и блага, обещанные Им нам, памятующий о Его ежедневных благодеяниях и воздаяниях и о том, что Он избавляет нас от опасностей, людских искушений и бесовских злоумышлений, — сей поистине поет: *«Благослови, душа моя, Господа и не забывай всех воздаяний Его»*⁷; и как благодаря ведению Бога и памяти о Его благах мы приобретаем всякое благо и терпим всякое [зло], находящее на нас, и не *отлучает* нас от любви Его *скорбь или теснота*, по апостолу⁸, либо иная какая горесть, — так от неведения и забвения о Его благах происходит беспечность и небрежение, от которых рождается себялюбие, то есть неразумная любовь к телу, а от этого себялюбия наступает сластолюбие, сребролюбие и тщеславие, которые производят в людях все пороки.
- 6 Как любящие земное ради него все делают и все терпят, дабы не отпасть от него, так стремящиеся к небесным благам совершают всяческое прекрасное [дело] и переносят всякую находящую [скорбь], чтобы не лишиться вожделеваемого. Так и ты, отче духовный, укрепленный благодатью свыше, в юности презрев весь мир, уверовав Христу, глаголющему: *«Кто не отрешится от всего имущества своего, не может быть Моим учеником»*⁹, и: *«Любящий отца и мать более Меня не достоин*

⁷ Пс. 102, 2.

⁸ Рим. 8, 35.

⁹ Лк. 14, 33.

Меня»¹⁰, и: «Кто оставил дома, и поля, и виноградники, и жену, и детей, сторицею получит, и жизнь получит, и жизнь вечную наследует»¹¹, и: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я упокою Вас»¹², — когда ты услышал это, и поверил, и поступил [так], и восхотел перейти к лучшему упражнению, [тогда] надлежало тебе положить прочный фундамент и сначала пройти послушание в училище, и терпением, нестяжательностью и полным отсечением желания освободиться от страстей, и быть возведенным к смирению, и через более частные добродетели взойти к той, что выше их, а именно к хранению помыслов; но поскольку этого не произошло, то ты, построив дом своей души на столпе, водрузив веру, любовь и надежду на Христа словно некие прочные основания, если имеешь какого-нибудь искусного проводника, повинуйся словам его и ничего не делай без его совета, чтобы таковые подпоры, будучи потрясенными из-за самоуверенности, самоугождения или иного какого обстоятельства, не сокрушили все строение; если же нет у тебя [подходящего] человека, возымей истинного Учителя и Наставника — Христа, Который вразумит и укрепит тебя во всех благих [делах].

Итак, познай, во-первых, цель, ради которой ты исшел [из 7 мира]¹³. Конечно, ты исшел, дабы совершенно возненавидеть грех и отсечь страсти, творящие грех. Грехи суть: чревоугодие, блуд и подобное; страсти: гнев, вожделение, печаль и наслаждение; ты исшел не только для того, чтобы отсечь эти [грехи и страсти], но и ради противостояния страстным помыслам, чтобы они не оскверняли ум сосложением, чтобы приобрести тебе *чистое сердце*, в котором *дух правый*¹⁴, обновляемый чистой молитвой, доставит Царствие Божие. † Прилагай к себе все согласно оному святому Иоанну <Арсению?>, ради чего ты исшел [из мира]. † И если досаждают тебе бесы пагубного вожделения, вооружайся против них постом, бдением, терпением зол, смирением и усердной молитвой; а если [досаждают

¹⁰ Мф. 10, 37.

¹¹ Ср.: Мк. 10, 30; Мф. 19, 29.

¹² Мф. 11, 28.

¹³ Ср.: *Изречения святых отцов* (алфав.). Арсений, 40 // PG 65, 105 С. Этот подвижник часто повторял: «Арсений, зачем ты ушел (из мира)?» (Риго).

¹⁴ Пс. 50, 12.

бесы] гнева, печали и памятозлобия — то [борись] кротостью, долготерпением, милостыней, состраданием и презрением ко всему материальному и житейской славе, которыми возмущается вожделеющая [часть] души; если нападают искушения тщеславия, надмения, то встречай их смирением, молитвой, любовью к Богу, самоукорением, сокровенным деланием и памятованием и мужеством отцов, превосходящим естество, зная, что *«если не Господь созиждет дом, все трудились зиждущие»*¹⁵. Ибо воистину, отче духовный, то, что делаем мы, если хорошо рассмотрим это, — совершенно негодно, достойно порицания и укорения. Ведь кто может потерпеть, как Иов? Кто может быть [столь] благоразумным, как Иосиф; возлюбить Бога, как Авраам; поститься, как Моисей, Даниил и Илия; *«умирать ежедневно»*¹⁶, как апостолы и мученики; пострадать, как святые отцы наши Антоний, Симеон, Алипий, Даниил Столпник¹⁷, жены-пустынницы, чтобы не говорить о мужах, и ныне соревнующие им?

Но потщимся если и не по их силе, то по нашей, поскольку слышу я о многих и нынче подвижниках в горах, пустынях и монастырях и зрю еще больших, подвижающихся ради заповеди и [надлежащей] меры добродетели, — но оставим их как пока еще подвижающихся, ибо конец неясен. Мы находим, что все бывшие прежде них, хоть и подвизались и претавились добре, порицали себя и говорили: один — что он *«земля и пепел»*¹⁸, другой — *«что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас»*¹⁹. Они, видя многую благодать Божию к нам и что Он счел нужным стать ради нас человеком и умереть, все совершаемое ими считали словно *«тряпье нечистой»*²⁰, словно

¹⁵ Пс. 126, 1.

¹⁶ 1 Кор. 15, 31.

¹⁷ Имеются в виду прпп. Антоний Великий, Симеон Столпник Старший (V в.), Алипий Столпник (VII в.) и Даниил Столпник († 493). Антоний поставлен в один ряд со столпниками как родоначальник монашества; известны и иконографические образцы с аналогичным набором персонажей (Риго).

¹⁸ Быт. 18, 27. Ср.: Иов 30, 19; Сир. 17, 32; 40, 3.

¹⁹ Рим. 8, 18.

²⁰ Ис. 64, 5.

сop²¹, тень и ничто. Нужно, чтобы и мы, думая так, унимали душевную гордыню и надмение и, если делали нечто, полагали это наименьшим прибавлением к нашим грехам и долгу и что мы должны, как рабы, исполнять всякую заповедь, данную нам Владыкой, и тогда говорить, что мы — «рабы неключимые»²².

Совершай всякое подвижание, какое творишь, тайно и де- 8
лай его ради Бога, словно ничего не делая и совершая его будто не по разуму (ὥς μὴ κατὰ λόγον). Настигнутый своими желаниями, брани самого себя и говори помыслу: то служит первым моим обвинением, что я исполняю свое желание и что людские похвалы и славословия дают мне силу для такового подвизания. А сущие в подчинении совершают все, чего, может, не хотят, и выносят всякий труд, какой пожелает настоятель, уничижаемые, терпящие озлобления и бесчестимые; я же как себялюбца и малодушный избежал подчинения и восседаю, убажиаемый подчиненными мне за мнимое и кажущееся подвижание. Если так будешь поступать и думать, и полагать себя более страстным и грешным, чем любой человек, и укорять себя из-за бездельной жизни и за то, что сражаешься и переносишь страдания не как мирские воины, но даром питаемый и спасаемый Богом, и если ко всякому деланию приложишь смирение и любовь, то дело твое — по Богу.

Всегда избегай и избытка, и недостатка добродетелей, 9
усердно ищи середины между ними, действуя своевременно и соразмерно. Избыток — это продолжительный пост, бдение, нагота, ношение вериг и подобное; недостаток — обжорство, отдых, безразличие и подобное; середина — есть каждодневно и не пресыщаться, соразмерный сон, труд и исполнение всего согласно с церковным преданием и монашеским устроением. Ведь кто-то из отцов сказал, что крайности свойственны бесам²³. А если некоторые подвижники возмogli достичь крайнего и превосходящего Евангелие жительства благодаря надежде на Бога, вере и любви, то это бывало редко

²¹ Флп. 3, 8.

²² Лк. 17, 10.

²³ Ср.: *Изречения святых отцов* (алфав.). Пимен, 129 // PG 65, 353 D (Риго).

и не одобрено отцами как несообразное с заповедью и правилом, как опасное и рискованное и часто причиняющее вред желающим подражать. Превосходный же путь^{23а} и вершина добродетели и уподобление Богу — в том, если *любишь врагов*²⁴, дружен к ненавидящим²⁵, благотворишь делающим [тебе] зло, *носишь тяготы всех*²⁶, *благословляешь бранящих* и хулящих²⁷, *любишь всех людей, как самого себя*²⁸, а лучше — паче себя, «как *Христос возлюбил нас*»²⁹, «*радуешься с радующимися, плачешь с плачущими*»³⁰, всегда во всем благодаришь³¹, «*непрестанно молишься*»³², *любишь Бога от всего сердца и души*³³. Такие [добродетели] приходят сверхприродно, это *плоды Духа*³⁴, которыми мы становимся подобными Богу³⁵; а все прочие [добродетели], в которых мы упражняемся через воздержание и терпение зол, суть пути, корни, орудия и дела, ведущие и направляющие к ним [сверхприродным добродетелям]. Ибо что пользы земледельцу в посеве и уходе за виноградной лозой и деревьями, если он не получит плодов — хлеба, винограда и вина? И что [проку] строителю в топоре или рыбакам — в веслах, судне и удилицах, если все [инструменты] не приводят к своей цели?

И если так обстоит дело и мы трудимся, взирая на цель, то есть прибыль и пользу, то и монахам, конечно, нет никакой выгоды, если не устремляются к самому благу и при помощи самого блага; а благо — это Господь Бог и ведущие к Нему добродетели: любовь, радость, мир, благость и прочие, перечисленные апостолом³⁶. Итак, должно, отче, все делать ради Бога и по Богу, не ради чего-то преходящего или человеческо-

^{23а} Ср.: 1 Кор. 12, 31.

²⁴ Ср.: Мф. 5, 44 пар.

²⁵ Ср.: Лк. 6, 28.

²⁶ Ср.: Гал. 6, 2.

²⁷ Ср.: Лк. 6, 28; 1 Кор. 4, 12.

²⁸ Ср.: Мф. 22, 37. 39 пар.

²⁹ Еф. 5, 2.

³⁰ Рим. 12, 15.

³¹ Ср.: 1 Кор. 1, 4; Еф. 5, 20; 1 Фес. 1, 2; 5, 18, и др.

³² 1 Фес. 5, 17.

³³ Мф. 22, 37 пар.

³⁴ Ср.: Гал. 5, 22.

³⁵ Ср.: 1 Ин. 3, 2.

³⁶ Ср.: Гал. 5, 22.

го, ибо таковые «получают уже мзду свою», говорит Господь³⁷, и с помощью телесных добродетелей устроить души.

Соблазняющихся о тебе, монахи ли они или нет, всячески врачуй, а себя брани и порицай как погрешающего и молись за них изо всех сил. *Смотрите*, — молвит Христос, — *не соблазните ни одного от малых сих*³⁸. И отцы говорят: «От ближнего жизнь и смерть»³⁹, и: «Никогда я не ставил желания своего впереди брата моего»⁴⁰.

Приходящими к тебе ради [духовной] пользы руководи с рассуждением, чтобы и их наздать, и себя не разрушить, ибо безмолвникам подобает всяческая непопечительность и беззаботность о внешнем, а приходящим — беседа и вразумление, поскольку и себе нужно не навредить, и братьям помочь.

Если хочешь, отведи три дня в неделю для исихии и четыре — для беседы. Безмолвствуя, будь занят в своей келье работой, чтением, псалмопением, молитвой и, по возможности (ἵσως)⁴¹, рукоделием.

Упражняй ум памятью о прежних твоих грехах, ежедневных падениях, небрежениях и нарушениях в псалмопении, молитве и прочих добродетелях, о поползновениях языка, безрассудных движениях воли и вожеления, заблуждениях ума, вредных помыслах, человекоугодливых взорах, тщеславных жестах: исследуй все это и, обнаруживая, исправляя, искореняй и далече отбрасывай от разума, чтобы, подобно *плевелам*, не *задушили* они *хлеб* добродетели и не *стали мы* *бесплодными*⁴².

Утруждай помыслы, опять-таки, сокрушением и рвением, памятью о смерти, будущем Суде, вечном наказании, подвигами мучеников, мужеством подвижников, деяниями святых.

Пекись о возрастании любви к Богу, думай о снисхождении Христа, страстях [Его], кресте, смерти, о всем, что соделал

³⁷ Мф. 6, 2.

³⁸ Ср.: Мф. 18, 6. 10 пар.

³⁹ *Изречения святых отцов* (алфав.). Антоний, 9 // PG 65, 77 В (Риго).

⁴⁰ Ср.: Прп. Дорофей Газский. *Поучения*, IV, 56 // SC 92, р. 240: 19–20 (в сноске 3 на с. 241 указаны параллели из апофтегм); PG 88, 1669 В (Риго).

⁴¹ Либо: «равным образом».

⁴² Ср.: Мф. 13, 22. 25 пар.

Он ради нас, сколькие и каковые заповеди Он дал, что Он [исполнил] их, а мы даже одну заповедь Его не исполнили и не исполняем, и, однако, по Своему человеколюбию Он часто и ежедневно избавляет нас от тысяч нужд и скорбей, от демонского вреда и людского зла, мы же ежечасно и делами, и словами, и мыслями лукавыми огорчаем Его, а врага нашего, диавола, воюющего с нами, любим и следуем [за ним]. Давайте подумаем, к какому смирению, любви, сокрушению, удручению и плачу не приводят нас они⁴³.

- 12 Кроме того, помышляй о добродетелях, скольких из них мы лишаемся, таких как совершенного смирения, послушания, бесстрастия, любви, *«мира, который превыше всякого ума»*⁴⁴, неложного знания⁴⁵, мудрости, единения с Богом чрез молитву, праведности и соразмерности во всех добродетелях; ведь благодаря им ты приобретешь всяческое смирennemудрие, а через смирение *вселится* в тебя *Бог и будет ходить*⁴⁶, согласно Его обещанию.

- 13 Говори страстным помыслом: *«Отступите от меня все, делающие беззаконие»*⁴⁷, и: *«Не делайте дом Божий домом торговли»*⁴⁸. Поставь своим вожатым свое помышление, а учителем помышления — Христа; очищенный от страстей ум не нуждается в другом учителе. Молви ежедневно душе и телу: «Душа, подвизайся, дабы спастись; тело, трудись для пропитания». Исследуй каждый день, как прошел он, как прошла ночь, и когда ты преуспел, благодари со смирennemудрием: *«Не я, а благодать Божия, которая со мною»*⁴⁹; когда же ты часто как человек падал, требуй от себя духовных наказаний, наподобие судей, бичующих телесно мирских [людей].

- 14 Если часто беспокоит тебя нехороший помысел, [в борьбе] с которым ты мужаешься и веришь, что получишь помощь⁵⁰, не скрывай его, но умиряй гнездящийся [помы-

⁴³ Мысли о Христе.

⁴⁴ Флп. 4, 7.

⁴⁵ Ср.: 1 Тим. 6, 20.

⁴⁶ Ср.: 2 Кор. 6, 16 (Лев. 26, 11).

⁴⁷ Пс. 6, 9.

⁴⁸ Ср.: Ин. 2, 16.

⁴⁹ 1 Кор. 15, 10.

⁵⁰ Риго предлагает другое понимание, возможное с грамматической точки зрения, но дающее худший, на наш взгляд, смысл: «...помысел... кото-

сел] и восторжествуй, чтобы он не поразил тебя и не умертвил на деле, ибо говорит [Писание]: *«Горе одному, когда упадет, а другого нет, поднимающего его»*⁵¹, и: *«Для кого недостает попечения, те падают, как листья, а во многом совете — спасение»*⁵². Об этом достаточно (ταῦτα μὲν αὐτοῖ).

В течение трех дней молчания занимайся собой, заботь- 15
ся и наблюдай, чтобы противник, внушив другие, ненужные и бесполезные мысли, не омрачил в тебе свет и, как в безлунной ночи, не поразил тебя прямо в душу⁵³. В остальные же четыре дня недели приходящим к тебе и открывающим свои помыслы говори [полезное] ко спасению, чтобы после избавления от зла они не впали вновь в те же прегрешения. Если же случится им как людям снова пасть, учи их скоро прибегать к исповеди и покаянию и призывай хранить данные им тобой заповеди, дабы не оставляли [богослужбных] собраний и обычных псалмов (стоят ли снаружи церкви или внутри), не забывали о милостыне к бедным и взаимной любви, прощали друг друга огорчения, бывающие среди [братии] от бесов. Вот нетрудный путь к прощению грехов: *«Какою мерою мерите, такую же отмерится и вам»*⁵⁴; и «простите и будете прощены»⁵⁵; *«и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»*⁵⁶, — ибо ничего нет легче этого способа для прощения грехов: нет нужды ни в пощении, ни в труде каком, только «прости и будешь прощен», говорит [Господь]. Вразумляй их заботиться и о посильном воздержании и в естественных, и в приобретенных телесных движениях.

Если кто-то исповедуется другим старцам⁵⁷, не прини- 16
май таких в повиновение себе, отче, ради зависти и соблазнов; лучше учи их слушаться своих отцов и преуспевать благодаря научениям оных [руководителей] (ταῖς ἐκείνων

рому ты доверяешь и от которого думаешь получить пользу» («...un respiero... al quale presti fiducia e dal quale credi di ottenere utilità»). У прп. Паисия: «... помысл недобр от человека, к нему же дерзаешь и веру имаши...».

⁵¹ Еккл. 4, 10.

⁵² Притч. 11, 14 (пер. П. А. Юнгера с изм.).

⁵³ Букв. «прямоту души» (τὸ εὐθὲς τῆς ψυχῆς). Ср.: Пс. 10, 2.

⁵⁴ Лк. 6, 38.

⁵⁵ Ср.: Мф. 6, 12.

⁵⁶ Мф. 6, 12.

⁵⁷ καλογίρους — почтительное обращение к священникам или монахам.

διδασκαλίαις τυχεῖν). Если же имеют какой-то вопрос, относительно которого те [наставники] недоумевают, а Христос просветит тебя, сообщи им решение вопроса, не возбуждая зависти.

Совершенно несообразно и опасно, особенно для молодых монахов, принимать кающихся женщин и беседовать с ними, поскольку те [монахи] не будут бесстрастно внимать словам женщин и голосу их, и лицемерие их не пройдет безвредно. Итак, подобает полностью отвращаться их, если можно, и отсылать их к добродетельным монахиням, если они есть там, чтобы через тех ты услышал, что те не могут уврачевать.

Если же когда-нибудь стесняет тебя нужда увидеть женщин, принимай их не часто, но по прошествии многих дней, не видя лица их и сам не будучи видимым ими. Скажи им немного и еще меньше выслушай от них. Быстро отошли их из твоей кельи, чтобы не стали они источником вреда и для тех, кто с тобой. Если же ты уразумеешь, что от таких лиц возникает некий вред, пусть даже малый, для тебя или для тех, кто с тобой, совершенно удали их от пути, ведущего к тебе.

Одержимых бесами [женщин] — будь то на самом деле или притворно — вообще отвращайся, и прогоняй, и не позволяй приближаться к келье, потому что многие из них [монахов] (которых и мы знаем) склонились [к просьбам]⁵⁸ и погибли.

- 17 Совершенно отвергай сновидения, пророчества, предречения, мечтания и тому подобное, ибо они стали причиной многой прелести и порицаний для поверивших им монахов. От таких предсказаний произошли тысячи смущений, беспорядков, многие распри и раны; итак, остерегайся этого ради Господа, сколько есть сил. Сиди в келье своей, как сказано, втайне и наедине соделывай, словно пчела Христова, улей добродетели.

- 18 Из чьих-либо христолюбивых подаваний, если не *имеешь пропитания и одежды*, согласно апостолу⁵⁹, бери не боль-

⁵⁸ Или: «пали» (κατεκλίθησαν).

⁵⁹ Ср.: 1 Тим. 6, 8.

ше необходимого и нужного тебе и тем, кто с тобой; если же имеешь [необходимое], не бери, если возможно, но будь безвозмездным трудником добродетели; если же возьмешь, то тратить это не на украшенные и большие строения, не на земельные приобретения или что-либо иное тленное, не на друзей или родичей, ни в чем не нуждающихся (μηδὲν λειπομένους<ς>)⁶⁰, не на долгие и роскошные застолья, дабы не стать тебе виновником соблазна и клеветы со стороны тех, кто судят о вещах без должной рассудительности, и не строить вновь то, что ты разрушил. Напротив, ограничивайся лишь нужным и достаточным для исполнения необходимых потребностей, а все излишнее отдавай вдовам, сиротам и нищим, как учат нас Деяния апостолов, ибо приносили деньги апостолам⁶¹ «и каждому давалось, в чем кто имел нужду»⁶², говорит [Дееписатель]. Среди них, распознавая нищих (διὰ τὴν συνείδησιν τῶν φαύλων), предпочитай благоговейных и живущих добродетельно и в нищете — живущим безразлично⁶³, хоть и бедно. Любую милостыню твори не вблизи своей кельи и не явно, но тайно⁶⁴ и поодаль из-за докучливости нищих и заповеди, гласящей: «*Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас*»⁶⁵, и: «*Пусть левая твоя рука не знает, что делает правая*»⁶⁶.

Молись о мире всего мира, за спасение христиан, за всех людей, о победе святых царей наших, о единомыслии и мире всех Церквей. Помогай приходящим к тебе и жизнью своей, и словом, дабы сиял свет пред людьми и ради добрых дел твоих и слов прославлялся Бог⁶⁷. Молись ради Господа и о моем недостойнстве, потому что я никогда не сотворил ничего доброго

⁶⁰ Риго понимает иначе: «né lasciarli ad amici e parenti», — но такой перевод вряд ли соответствует греческому синтаксису, даже если не принимать вставки конечной сигмы, предложенной издателем.

⁶¹ Ср.: Деян. 4, 37; 8, 18.

⁶² Деян. 4, 35; ср.: 2, 45.

⁶³ ἀδιαφόρως — термин восходит к стоической философии, где он обозначал вещи «безразличные», т. е. не являющиеся ни добром, ни злом.

⁶⁴ Ср.: Мф. 6, 4.

⁶⁵ Мф. 6, 1 (чтение согласно textus receptus; в изд. Нестле—Аланда предпочтен вариант δικαιοσύνην вместо ἐλεημοσύνην).

⁶⁶ Мф. 6, 3.

⁶⁷ Ср.: Мф. 5, 16.

и не имею никакого остатка добродетели, но, сам будучи весь в язвах⁶⁸ и страстях, пишу и учу исполненных благодатью Божией всяческой добродетели и ведения. Следует простить меня ради Господа и за то, что́ я часто писал не должным образом от неразумия и неведения. Тебя же да защитит Господь Бог от всякого видимого и невидимого зла и да укрепит тебя в Его воле. Аминь.

⁶⁸ Вторая часть поговорки: «Других лечит, а сам весь в язвах» (ср.: «Врач, исцелись сам»).

ДИОНИСИЙ МОНАХ

50 глав монаха Дионисия являются, вместе с рядом других текстов, приложением и, так сказать, «теоретическим обоснованием» произведения монаха Фикары — сборника, известного под именем своего составителя. То, что сочинения монахов Феодула и Дионисия изначально были соединены в одной книге в виде приложений к сочинению Фикары, видно из главы 23, где слова «в сей книге» отсылают к выдержкам из святоотеческих творений, имеющимся в *Изъяснении* Феодула.

Фикара — личность загадочная. Ранее его отождествляли с Фомой Магистром (1275 — после 1347)¹, а также с монахами Дионисием, Феодулом, Иоанном или даже с Иоанном Дамаскиным², однако эти идентификации не выдерживают критики. Фикара родился в Константинополе, однако неизвестны город и обитель, где он жил и подвизался. Неизвестно и подлинное имя его: согласно монаху Митрофану, Фикара скрыл свое имя «по смирению»³. Настоящее имя было известно послушнику Фикары Феодулу, однако он не осмелился открыть имя своего учителя, будучи связанным клятвой⁴. Свое прозвище Фикара получил по профессии — делатель ножен (θήκας) для мечей⁵. Предполагалось, что он жил в конце XI в.⁶, однако среди перечня 107 греческих рукописей *Часослова*⁷ нет манускриптов ранее XIV в. Кроме того, в свое собрание Фикара включил молитвы, составленные Никифором Влеммидом (1197/1198—1272)⁸, что также

¹ PLP 16045 (там же заметка о Фикаре).

² Σκαλτσής 2008, 286, 290.

³ Αὐτόθι, σ. 292, σημ. 870.

⁴ *Θηκαρᾶς* 2008, с. 434, цит. по: Σκαλτσής 2008, с. 292 и сноски 872.

⁵ Σκαλτσής 2008, с. 292–293.

⁶ Σωτηρόπουλος 1993, σ. 11, σημ. 1, с отсылкой к: Σκαλίστης Σ. *Θωμᾶς Μάγιστρος, ὁ βίος καὶ τὸ ἔργο του*. Θεσσαλονίκη, [Διδακτ. διατριβή], 1984. Σ. 274. Ivanova-Sullivan 2005 (р. 8, п. 6) ссылается на ту же диссертацию С. Скалистиса (σ. 228), где указана иерусалимская рукопись № 91 (XI в.), содержащая дневной цикл *Часослова* Фикары. Однако эта иерусалимская рукопись отсутствует в перечне манускриптов *Фикары*, составленном П. И. Скалцисом, так что, видимо, следует предполагать неточность описания рукописи или ее неправильную датировку у С. Скалистиса или в каталоге. Во всяком случае, в пятитомном описании иерусалимских рукописей А. Пападопуло-Керамевса нет столь ранних рукописей *Фикары* (в частности, рукопись под № 90 во 2-м томе датирована XVI в.).

⁷ Σκαλτσής 2008, 294–303. Ivanova-Sullivan 2005, 9, насчитывает около 252 греческих рукописей *Фикары*.

⁸ Σκαλτσής 2008, 306–307.

свидетельствует о времени жизни Фикары во второй половине XIII — начале XIV в. Возможно, он был иеромонахом, известным по святости жизни и добродетелям⁹. Прославлен он не был, однако в рукописях именуется «святым»¹⁰.

Рукописи *Фикары* делятся на две группы¹¹: одна содержит только *Последование гимнов и молитв*, *Часослов* (под разными именованиями¹²) и *Аскетическое последование* (стихиры и молитвы Фикары, соединенные с дневными песнопениями Четырехдесятницы), другая дополнительно включает прочие толкования и введения. Впрочем, эти толкования были присоединены к песнопениям в самом скором времени после составления сборника. Уже сам Фикара снабдил сборник двумя своими сочинениями¹³: *Слова* [отеческая антология] *о вере*¹⁴ и *Толкование гимнов*¹⁵. Монах Феодул добавил *Изъяснение о гимнах, как они были дарованы от Бога...*¹⁶, и другую отеческую антологию (*Свидетельства святых учителей...*)¹⁷. Кроме того, в собрание вошли еще другие сочинения в качестве введения и толкования *Часослова* Фикары: *Стихи разных любомудрых мужей на гимны*¹⁸, *50 ямбов на гимны* Дионисия монаха¹⁹, его же *50 глав*²⁰, *Катихизис*

⁹ Αὐτόθι, 291.

¹⁰ Αὐτόθι, σ. 292, σημ. 868.

¹¹ Αὐτόθι, 309. Т. Д. Иванова-Сулливан на основании 16 греческих рукописей и одного печатного венецианского издания 1783 г. тоже делит рукописи на две группы (без дальнейшей детализации), но уже на основании лексических деталей (Ivanova-Sullivan 2005, см. с. 10 и гл. 3).

¹² Перечень см.: Σκαλτσῆς 2008, 293. О *Часослове* Фикары см. исследование П. Скалциса; общая характеристика дана также в кн.: Мансветов И. *Церковный устав (типик): его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. М., 1885. С. 226–227 (русский ученый использовал древнейшую рукопись синодального собр. [ныне ГИМ] 1341 г., по описанию Маттеи № 266, по каталогу преосв. Саввы № 269, по каталогу Владимира № 305). Греческое надписание *Часослова* Фикары: «Троичный гимн с молитвой в полунощницу из догматов святого Дионисия Ареопагита. Выборка и составление монаха Фикары». Сборник состоит из молитв и троичных песней, составленных самим Фикарой, из молитв, приписанных Симеону Новому Богослову, Василию Великому и Никифору Влеммиду, и ряда других текстов, добавленных позднее. Тексты организованы в дневной круг, начинающийся с полунощницы и заканчивающийся повечерием (Ivanova-Sullivan 2005, 6).

¹³ Σκαλτσῆς 2008, 307–308.

¹⁴ Издание: *Θηκαρχῆς* 2008, 41–67.

¹⁵ Αὐτόθι, 69–95.

¹⁶ Αὐτόθι, 434–513. Итал. пер.: Rigo 2008, 353–383 (деление на главы принадлежит Риго).

¹⁷ Издание: *Θηκαρχῆς* 2008, 514–549.

¹⁸ Αὐτόθι, 3–4.

¹⁹ Αὐτόθι, 5–6.

²⁰ Αὐτόθι, 9–25. Итал. пер.: Rigo 2008, 384–398.

об аскетическом последовании (возможно авторство самого Фикары)²¹, *Толкование на гимны и последование монаха Митрофана*²². Самая ранняя рукопись *Фикары*, как уже было сказано, — сборник ГИМ, греч. 305, 1341 г.²³. В этом древнейшем сборнике, помимо троичных гимнов и молитв Фикары, содержатся его же *Слова о вере, 50 глав* Дионисия монаха, *Катихизис об аскетическом последовании* и *Изъяснение о гимнах* монаха Феодула. Сочинение Митрофана в этой рукописи отсутствует: видимо, оно было написано после 1341 г.

Часослов Фикары, составленный как для частного, так и для общественного употребления, был весьма популярен в монашеских кругах во все время турецкого владычества над Грецией, особенно на Афоне²⁴, а также — в переводе — и в славянских странах²⁵.

Сборник *Фикара* издавался на греческом языке неоднократно начиная с 1643 г.²⁶. Наиболее полное издание, куда вошли и приложения-толкования к *Фикаре*, было осуществлено в 2008 г. афонской ставропигиальной обителью Пантократора (Вседержителя)²⁷.

Под заглавием *Вертоград душевный* книга Фикары была переведена на церковнославянский язык архимандритом Свято-Духова Виленского монастыря Леонтием (Карповичем) и издана в Вильно в 1620 году²⁸. Покаянные молитвы и размышления на каждый день седмицы, представляющие собой вариации на темы из сочинений Пс.-Ефрема Сирина («Ephraem Graecus»), были извлечены из этой книги, переведены на русский язык (по-видимому, с церковнославянского без привлечения греческого подлинника, хотя и с учетом текстов Ефрема Сирина — вероятно, лишь в русском переложении) и изданы впервые в 1881 г.²⁹.

²¹ *Θηκαρχῆς* 2008, 299–303.

²² *Αὐτόθι*, 26–35.

²³ *Систематическое описание рукописей московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки* / Сост. архим. Владимир. Ч. 1: Рукописи греческие. М., 1894. С. 418–419.

²⁴ Подробнее см.: *Σκαλτσῆς* 2008, 309–329.

²⁵ Подробнее: Ivanova-Sullivan 2005. Исследовательница, проанализировав около полутора десятка славянских рукописей, пришла к выводу о разделении их на две группы, не совпадающие, однако, с двумя же греческими группами.

²⁶ Подробнее: *Σκαλτσῆς* 2008, 329–337.

²⁷ *Θηκαρχῆς* 2008. См. также описание состава книги: *Σκαλτσῆς* 2008, 337–343.

²⁸ Сведения заимствованы нами из предисловия к кн.: Плач кающегося грешника: Покаянные молитвенные размышления на каждый день седмицы инока Фикары, подвизавшегося во св. горе Афонской. М.: Изд. Афонского Пантелеимонова мон-ря, 1881. 99 с.

²⁹ Издание пользовалось необычайной популярностью: в 1898 г. вышло уже 8-е издание. В собр. РГБ на экземпляре 2-го издания 1882 г. под шифром

Коснувшись сборника *Фикара*, перейдем теперь к переведенному в настоящей книге сочинению и его автору монаху Дионисию.

Время жизни монаха Дионисия Х. Г. Сотиропулос определяет промежутком 1180—1270 гг.³⁰. Однако самые ранние рукописи *Познавательных глав*, как и самого сборника *Фикара*, датируются, как уже было сказано, XIV в. Дионисий, согласно свидетельству многих рукописей, был учеником Фикары³¹. Исходя из указанной выше приблизительной датировки жизни Фикары и других фактов очевидно, что монах Дионисий жил в XIV в., а *50 глав* были написаны до 1341 г. На основании слов «и не запрещаю» в главе 8 Х. Г. Сотиропулос делает предположение, не скрывая гипотетичности своих построений, что Дионисий был игуменом. П. И. Скалдис предполагает, что этот Дионисий может быть тождественным с ктиторм афонского монастыря Дионисием³², житие которого написал иеромонах Митрофан³³. Однако тождество Дионисия и Митрофана с двумя комментаторами *Фикары* остается недоказанным.

Источником многих цитат из Священного Писания и отцов Церкви послужило для Дионисия *Изъяснение* Феодула³⁴. *50 глав* ясно делятся надписаниями на две части: главы 1–38 посвящены обоснованию необходимости славословия Бога, а главы 39–50 — «однословной» (μονολόγιστος), то есть состоящей из одной фразы, молитве.

Поводом для составления *50-ти глав* в защиту гимнов Фикары послужили, как явствует из глав 7 и 23, два еретических течения: богомилство и мессалианство. Примечательно, что в *Синодике в Неделью Православия* анафемы этих ересей следуют одна за другой³⁵. Первые (богомилы), согласно *Синодику*, отрицали любые молитвы, кроме «Отче наш», притом без ставшего традиционным триадологического доксологического заключения и без крестного знамения. Вторые (мессалиане) настаивали на значимости частной молитвы и «гнушались церковными собраниями», по формулировке *Синодика*. Как следует из *50-ти глав*, вторая группа выделяла Иисусову молитву в ущерб прочим песнопениям. Именно в связи с этим автор *50-ти глав* настаивает на необходимости «славословий,

М 87а/80 сохранилась дарственная надпись в библиотеку Троице-Сергиевой Лавры некоего «иеромонаха Никона, потрудившегося в переложении сей книжицы на современный язык» (видимо, именно на него указывают инициалы М. Н. в конце предисловия).

³⁰ Σωτηρόπουλος 1993, 12.

³¹ Σκαλτσής 2008, σ. 287, σημ. 848.

³² PLP 5448.

³³ Σκαλτσής 2008, 305.

³⁴ Σωτηρόπουλος 1993, 16.

³⁵ Р. 67: 327–341 и 342–346 Gouillard; в изд. Ф. Успенского этих глав нет.

хвалений, благодарений и благословений», составленных святыми отцами на основании текстов Священного Писания, преимущественно Псалтири. Кроме того, монах Дионисий отдает предпочтение «молитве мытаря» «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, смилуйся надо мной, грешным, и спаси меня», в своей средней части схожей с евангельскими словами кающегося мытаря, а не ставшей в то время уже во многом традиционной формуле Иисусовой молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня»³⁶.

Сочинение монаха Дионисия служит еще одним доказательством нашей гипотезы, изложенной в предисловии к переводу I-го типа *Макариевского корпуса*, о существовании в первой половине XIV в. в византийском монашестве некой «контактной зоны» между ересями (богомилством и мессалианством, иначе евхитством) и Православием. Если «православный исихазм», как показывает в своем исследовании П. И. Скалцис, соблюдал должный баланс между частной и общественной молитвой, настаивая на обязательности для исихастов посещения субботних и воскресных собраний и причащения на Божественной литургии, то монахи, которых имеет в виду автор *50-ти глав*, отдававшие предпочтение одной Иисусовой молитве, испытали несомненное влияние богомилства. Кроме того, не вполне очевидно, что в главе 23 автор имеет в виду именно и только богомилов. Если в главе 7 автор в конце первого предложения пишет: «...остановились на ней, отвращаясь от гимнов Христу, не желая восхвалять, славословить, благодарить и благословлять Его», то глава 23 начинается со слов: «Некоторые не только не желают произносить гимны Богу, но и другим препятствуют, служа диаволу...». Очевидно, что глава 23 является тематическим, логическим и даже лексическим продолжением сказанного в главе 7, а это значит, что монах Дионисий проводит явные связи между мессалианами XIV в.³⁷ и богомилами. Хорошо известно, что именно во время исихастских споров засвидетельствованы тесные контакты православных с еретиками даже на таком «оплоте Православия», как гора Афон, так что в 1344 г. афонским монахам пришлось созывать специальный Собор против богомилов-мессалиан³⁸. Соседство анафем против богомилов и мессалиан в *Синодике* также весьма красноречиво. Наконец — в дополнение и в уточнение к выводам П. И. Скалциса — отметим,

³⁶ Об эволюции этой формулы см.: Дунаев 2002, 255–301.

³⁷ Мы здесь не касаемся сложного вопроса, было ли имя «мессалиане» только кличкой или же это движение в самом деле имело какие-то смутные исторические корни в древней ереси IV в.

³⁸ Издание текста см. в приложении к статье: Rigo A. *L'assemblea generale athonita del 1344* // *Cristianesimo nella storia* 5 (1984), 475–506.

что принципиальная допустимость приравнивания в самих православных исихастских кругах обожения через причастие Фаворскому свету благодаря келейной (умной) молитве обожению через принятие Святых Таин (поскольку в обоих случаях подвижники причащались не божественной природе, а божественным энергиям³⁹) могла привести к ослаблению церковной составляющей исихазма или его отдельных направлений⁴⁰. Особый акцент на Иисусовой молитве вызвал появление текстов, подобных проанализированному нами ранее древнерусскому толкованию, явно еретического характера, на Иисусову молитву⁴¹. Наконец, параллели 50-ти глав монаха Дионисия со спорами об Иисусовой молитве, начатыми Варлаамом Калабрийским, дают еще одно косвенное свидетельство в пользу датировки сочинения Дионисия временем около 1330-х гг.

Произведение монаха Дионисия впервые было издано в 1993 г. Х. Г. Сотиропулосом на основании 14 греческих рукописей (к сожалению, без учета древнейшей ГИМовской рукописи, которая старше Par. gr. 351 — наиболее ранней из учтенных Сотиропулосом рукописей — на 48 лет). Второе издание осуществлено в 2008 г. в Греции в составе сборника *Фикара* с учетом всех предыдущих изданий и древнейших рукописей. Как пишут издатели, ими было использовано около 15 рукописей, в т. ч. из собрания ГИМ. Однако монахи афонского монастыря не ставили перед собой задачу критического издания сборника, а потому аппарат разночтений в книге отсутствует⁴². Мы сравнили оба издания 50-ти глав — 1993 и 2008 гг.: расхождения между ними оказались незначительными, большинство разночтений зафиксировано в аппарате Х. Г. Сотиропулоса. Редчайшие случаи, когда чтения в издании *Фикары* не находят подтверждений

³⁹ Возможность обоснования такой позиции с точки зрения паламитского богословия показана в нашей статье: Дунаев А. Г. *Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров* // БТ 42 (2009), 372–382.

⁴⁰ Так, уже в *Макариевском корпусе* наблюдается довольно хрупкий баланс между Церковью как организацией и Церковью как микрокосмом, которым является душа человека, в которой есть свой священник, жертвенник и алтарь, причем видимый храм является лишь тенью внутреннего. Особенно показательно здесь слово I, 52. Впоследствии аналогичные мотивы были развиты — в первую очередь на основании *Ареопагитского корпуса* — в *Мистагогии* прп. Максима Исповедника и стали характерными для мистико-аскетической византийской литературы.

⁴¹ Дунаев 2002, 263–301. По нашему мнению, древнерусский текст является очевидным переводом с недошедшего греческого оригинала. Это следует как из того, что он помещен в древнерусском сборнике среди других переводных текстов и приписан Иоанну Златоусту, так и из укорененности и авторитетности толкования в русской многовековой традиции.

⁴² Правда, указатель цитат в издании все же имеется.

в издании Х. Г. Сотиропулоса и влияют на смысл текста, нами отмечены в сносках. Из сравнения обоих изданий видно также, что предыдущее издание было использовано афонскими монахами при установлении источников цитат, однако непоследовательно: ряд цитат и аллюзий, отмеченных Х. Г. Сотиропулосом, остался неучтенным в последнем издании; некоторые места определены монахами иначе (не всегда надежно и правильно, а порой и без указания конкретных изданий); при этом были удержаны отдельные сомнительные атрибуции Х. Г. Сотиропулоса. В целом можно отметить, что издание Х. Г. Сотиропулоса, будучи более ранним, все же остается гораздо более надежным. В угловых скобках приведена нумерация глав по изданию *Фикары*.

Итальянский перевод А. Риго, вышедший в 2008 г. одновременно с публикацией (и независимо от нее) сборника *Фикара* в Греции, был сделан с парижской рукописи Par. gr. 351 (1389 г.), так как издание Х. Г. Сотиропулоса осталось вне поля зрения итальянского ученого. Поскольку в рукописи Par. gr. 351 имеются некоторые лакуны (напр., в главе 14) и чуть иное деление на главы, эти же пропуски и отличия в нумерации (вернее, в границах между главами) характерны и для итальянского перевода. Кроме того, в переводе А. Риго порой встречаются неточности, никак не оправдываемые греческим текстом, отмеченные нами лишь в отдельных случаях. Тем не менее итальянский перевод приносит весомую пользу при атрибуции ряда цитат. Некоторые места оказались установленными только одним ученым — Х. Г. Сотиропулосом, А. Риго или (в редких случаях) афонскими монахами. Мы объединили в нашем переводе примечания всех издателей: когда атрибуции во всех изданиях (или только в двух — Х. Г. Сотиропулоса и А. Риго) совпадают, мы не делали никаких оговорок; если же та или иная цитата или аллюзия определена лишь в одном издании, автор атрибуции указывается. Наконец, сноски и атрибуции, принадлежащие русскому переводчику, отмечены астериском * у номера сноски в примечаниях или сокращением «Пер.». Перевод выполнен по изданию Х. Г. Сотиропулоса⁴³ с привлечением публикации *Фикары* 2008 года⁴⁴.

⁴³ Σωτηρόπουλος 1993, 75–110.

⁴⁴ *Θηκαράς* 2008, 9–25 (текст), 563–565 (примечания с указанием источников цитат).

Дионисия монаха пятьдесят познавательных¹ глав о превосходстве² божественных гимнов

- 1 Как среди купцов можно видеть иных, мало трудящихся с небольшим товаром, но выручающих много денег за свою торговлю, так и произносящие божественные гимны не лениво, но охотно за малый и немногий труд получают великую выгоду — богатство благодати, поскольку [гимны] являются соцветиями божественного Писания, а убедит нас [в том] пусть угодная [Богу] жертва Авеля³.
- 2 Великий Златоуст говорит: «Бог дал нам вместо дощечки *мир*»⁴, — через который Он восхотел быть познаваемым, чтобы, соответственно, Им восхищались благодаря зримым [вещам]⁵. «Итак, когда человек уразумеет знание сущих, — говорит он же⁶, — и удивится [заключенной] в них премудрости и силе Божией, душа его освящается и получает мзду от Бога». Если только разумением сущего и восхищением человек угоден Богу, и освящается, и мзду приемлет, то сколь [больше] он благоугождает, освящается и вознаграждается, когда из-за самих сущих славословит и восхваляет Бога, благодарит и благословляет, как подобает. По этой причине [сложены и] настоящие гимны.
- 3 Пошел некогда кто-то из великих святых проведать [какого-то] монаха и, поскольку остался в ту ночь в его келье,

¹ Букв. «гностические» (κεφάλαια γνωστικά). Объяснение этому названию автор дает ниже, см. примеч. 74. Традиционным русским переводом для этого термина служит также слово «умозрительный».

² Первое значение слова διαφορά — «различие» — также могло бы быть удержано при переводе.

³ См.: Быт. 4, 4.

⁴ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на 1 Послание к Коринфянам*, V, 2 // PG 61, 41: 24–25 (Риго). Под «дощечкой» (ἡ δέλτος) имеется в виду доска для письма.

⁵ Ср.: Рим. 1, 2.

⁶ А. Риго ссылается в комментарии к гл. 49 *Изъяснения о гимнах* Феодула монаха (Rigo 2008, p. 379, п. 83) на: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы о Давиде и Сауле*, II, 1 (PG 54, 687), однако сходство с указанным местом весьма отдаленное. Мы не нашли у Златоуста ни одного подобного сколько-нибудь буквального высказывания.

притворился спящим. Тот монах встал ночью на молитву и начал говорить тайно Давидовы псалмы. И когда он закончил [со словами] «Аллилуйа, слава Тебе, Боже», тогда только увидел святой, что «из уст того [монаха] исходил огонь, словно от светильника, и восходил на небо»⁷. Из этого примера разумный да разумеет, сколько славословий будет воссылаться в сих гимнах, и притом часто с подобающими Богу похвалами.

Как не слишком удивляешься морю по одному имени, ⁴ а когда мы становимся зрителями его, тогда очень поражаемся его безграничной протяженности и ширине⁸, так и имя сотворившего его Бога, произносимое нами просто по привычке, не поражает и не устрашает: находясь во власти забвения, неведения и порочных развлечений, мы, взирая на Его творения, равнодушны к удивлению Ему и к достойному восхвалению Его с изумлением и подобающим страхом. Когда же мы приникнем к сим божественным гимнам, тогда превозносим Бога с несказанным изумлением.

Прилежно произносящий их [гимны] каждый день как бы ⁵ посредством (δι' ὀργάνου) пророка слышит от Бога: «Защитишь его, потому что он познал имя Мое»⁹. Ведь когда говорит кто о творениях Божиих, тогда и ощущает ум его в точности безграничие силы и величия имени Бога нашего. Посему говорит [Бог через пророка]: «Воззовет ко Мне, и услышу его, потому что он познал имя Мое; с ним Я в скорби; избавлю его и прославлю его, долготою дней насыщу его и явлю ему спасение Мое»¹⁰.

«Бог есть свет, — говорит великий Григорий, — несказан- ⁶ ный, неприступный»¹¹ «и непостижимый, показывающийся

⁷ Эта история не отождествлена издателями. Ср., однако: *Изречения святых отцов* (алфав.). Макарий Египетский, 33 (PG 65, 277 С = PG 34, 256 D). В данном месте со слов аввы Витимия передается рассказ аввы Макария об ответном визите последнего к двум подвижникам, старшему и младшему. Хотя опущено очень много деталей и рассказ сильно сокращен, совпадение главного сюжета и почти дословная цитата одного места из апофтегмы не оставляют сомнений в правильности атрибуции.

⁸ Х. Г. Сотиропулос предлагает сравнить с: прп. Симеон Новый Богослов. *Гимны*, XXIII, 282–314 (Р. 204–205 Kambylis; SC 174, р. 206, 208 Koder). Однако сходство кажется нам довольно отдаленным (Пер.).

⁹ Пс. 90, 14.

¹⁰ Пс. 90, 15. 14. 16.

¹¹ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XL на Святое Крещение*, 5 // SC 358,

(φανταζόμενον) [нам], насколько мы очистимся. Он вызывает удивление у могущих видеть [Своей] непостижимостью, вызывая же удивление, становится вожделенным, вожделеваемый же соделывает [нас] боговидными»¹². Итак, если из-за одного удивления божественное вожделевается, а вожделеваемое соделывает боговидными, сколь более — славословимое, благодаримое и благословляемое? И если произносящие божественные гимны, будучи несовершенными, не могут вообразить славу (μη φαντάζονται τὰς δόξας) Святого Духа, как говорят достойные видеть, однако устаиваются блаженства: «Блаженны не видевшие и уверовавшие»¹³, то есть вообразившие и вожделевшие¹⁴. Ибо что кто-то ежедневно славословит, восхваляет, благодарит и благословляет, того всячески и вожделеет; и так божественное, действительно вожделеваемое, то есть через славословия, боголепные хвалы, благодарения и благословения, несравнимо очищает, а очищая, соделает в воскресении боговидными, как обещано: «Прославляющих Меня Я прославлю»¹⁵.

- 7 Некоторые, занявшись сей молитвой: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня» — и обретя утешение от нее, остановились на ней, отвращаясь от гимнов Христу, не желая восхвалять, славословить, благодарить и благословлять Его. Надо знать, что с того времени как Сын Божий снисшел из Отчих недр и воплотился через пречистую и преблагословенную Владычицу нашу Богородицу, с тех пор Он помиловал человека и дал нам заповедь — первую из всех заповедей и более нужную: «Возлюби Господа Бога твоего всю крепостию твоею, и всю душою твоею, и всем разумением твоим»¹⁶. Как же появится любовь Бога к тебе, человеце, если не будешь ты всей крепостию твоей, и душой твоей, и разумением твоим славословить Его, восхвалять, благодарить и благословлять,

204: 1–2 Moreschini; PG 36, 364 B (Риго).

¹² Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXXVIII на Богоявление*, 7 // SC 358, р. 116: 10. 13. 16–18 Moreschini; PG 36, 317 C 1. 5. 8–10 (Сотиропулос).

¹³ Ин. 20, 29.

¹⁴ Поскольку эти слова предлагаются вместо «видевшие» и «уверовавшие», при первом слове («вообразившие») подразумевается отрицание, имеющееся в цитате из Иоанна, как это следует и из начала фразы.

¹⁵ 1 Цар. 2, 30.

¹⁶ Ср.: Мк. 12, 30 пар.

каковое действие изобильно имеют настоящие гимны? Стало быть, каждодневно говорящие их всей крепостию возлюбили Бога¹⁷; посылно *сеют* они затем этими [гимнами] каждый день *не скупю*¹⁸.

Создатель всех сотворил нас не для «помилуй меня», но для 8
Его славословия, хвалы, благодарения и благословения. Ведь мы все время научаемся от Святого Духа, глаголющего через пророка: «*Принеси Богу жертву хвалы и затем призови Меня*»¹⁹, и снова: «*Жертва хвалы прославит Меня, и там путь, которым явлю ему спасение Мое*»²⁰.

Я не отвергаю и не запрещаю — да не будет! — всегда гово- 9
рить по-мытарски²¹: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий»²², смилуйся надо мной, грешным, и спаси меня». Это советовали наши святые отцы. По какой причине? Чтобы всегда в этой молитве иметь память о Спасителе нашем Иисусе Христе; однако Христос желает [иметь] от нас и *плод уст*²³, то есть славословие, хвалу, благодарение и благословение: «Ибо *сие надлежит делать, и того не оставлять*»²⁴. Итак, после произнесения гимна каждый час, тогда каждый пусть молится как хочет.

Бог не нуждается, как вы знаете, в славословиях, хвалах, бла- 10
годарениях и благословениях, но внимает нашему произволению; именно поэтому говорит пророк: «*Добровольно принесу Тебе жертву*»²⁵. Погляди на десять прокаженных²⁶, которых исцелил Спаситель, как, когда один вернулся и возблагодарил Его, Он одобрил произволение его и благословил его, вознегодовав на девятирех, поскольку слова: «*Не десять ли очис-*

^{17*} Согласно пунктуации Х. Г. Сотиропулоса, следующее «посильно» относится к данному месту, но мы предпочли синтаксическую разбивку, предложенную в переводе Ригго.

¹⁸ Ср.: 2 Кор. 9, 6 (Сотиропулос).

¹⁹ Ср.: Пс. 49, 14–15.

²⁰ Пс. 49, 23.

²¹ Ср.: Лк. 18, 10–14.

^{22*} Чтение в издании *Фикары*: «“...Сыне Божий, помилуй меня” или “смилуйся...”» (выделенные курсивом слова в разночтениях Х. Г. Сотиропулоса отсутствуют).

^{23*} Ср.: Притч. 18, 20; Пс. 15, 3; особ. Евр. 13, 15.

²⁴ Ср.: Мф. 23, 23 (у Дионисия с небольшими расхождениями, в рус. пер. отраженными не полностью).

²⁵ Пс. 53, 8.

²⁶ См.: Лк. 17, 12–19.

*тилишь? Где же девять?»*²⁷ — признак негодования. И нас всех, прокаженных грехом, Он очистил баней Святого Крещения и присно очищает причащением святых и страшных Своих Таин. Посему со своей стороны мы должны исполнять это и благодарить преблагого Бога по своей воле.

- 11 «Поистине велика хвала Богу, — говорит божественный Златоуст, — *ибо она очищает нашу душу и влагает в нас многое благочестие*²⁸»²⁹. Смотри, что говорит великий учитель: «*Хвала Богу очищает нашу душу*»; не говорит: «раздай имущество, трудись, постись», благодаря чему бывает очищение; не говорит: «испускай потоки слез, горько рыдая», но [утверждает: очищайся] «одними словами, приносимыми с многой хвалой и благодарением». Если ты хвалишь, славословишь, благодаришь и благословляешь Бога каждый день (ибо все это есть хвала Богу), то твоя душа очищается и «*со дня на день обновляется*»³⁰, приуготовляется зреть сверхчувственное. Ибо сие есть, собственно, очищение, и «*хвала Богу*, — говорит [Златоуст], — *влагает в нас многое благочестие*», то есть уготовляет нам весьма близкое свойство к Богу и приводит к любви Божией — венцу всех добродетелей.

- 12 Скажи мне, какова причина всего? Несомненно, хвала и славословие Бога. Для чего произвел Бог небо? Для чего произвел солнце, луну, безграничное множество звезд? Для чего произвел «*море и все что в нем*»³¹? Каким образом сотворил землю? Неужели просто так, без замысла? Для чего [создал] высокие горы, равнины, источники и приснотекущие реки? Для чего [сотворил] птиц, скот, растения, семена и разнообразные и безграничные различия в каждом их виде? Для чего создал человека владыкой над всем этим? Разве не для того, чтобы Он был прославляем и восхваляем, чтобы Его благодарили и благословляли наша разумная природа и ангелы на небесах³²?

- 13 Мы, когда видим мужественного и мудрого человека —

²⁷ Лк. 17, 17.

²⁸ В PG: «благоговение».

²⁹ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседа в Великую седмицу*, 3 // PG 55, 522: 61–63.

³⁰ 2 Кор. 4, 16.

³¹ Несколько видоизмененная цитата из Пс. 145, 6 (ср.: Деян. 4, 24; Откр. 5, 13), часто встречающаяся в сочинениях ранних апологетов и мученических актах.

³² Ср.: Пс. 148 (Сотиропулос).

существо изменчивое и смертное, — воздаем ему хвалу безо всякой заинтересованности и корысти, просто так; но оставляем в небрежении и без внимания хвалу Богу, изобилующую многим прибитком, доставляющую нам в качестве награды Царствие, притом вечное! Посему каждый день нужно всегда славословить, восхвалять, благодарить и благословлять Бога, в чем оказывают услугу нам настоящие гимны, чтобы и Бог в Свою очередь прославил (ἀντιδοῦσῃ)³³ нас *в день воздаяния*³⁴.

<13>. Земной царь никогда не будет принуждать какого-нибудь философа или риторика восхвалять себя; но если кто-то из них сделал это по своей собственной воле, то получил от него немало золота и, придя с пустыми руками, с простыми лишь речами, возвращается домой с большим богатством. Так же бывает и у всеобщего Владыки. Да и к чему говорю я: «царь»? Если восхвалит кто некоего правителя или обычного начальника, то каждый из них, согласно своему положению, сильно возрадовавшись, в достаточной мере почитит его дарами и вручает ему с радостью то, что в ином случае отдал бы, горюя от скарденности. И что молвлю я: «правитель» или «обычный начальник»? Какого-либо нищего если восхвалит кто, тот радуется и почитает его тем, что имеет. Если же земной царь, тленный; если нижестоящий правитель, если обычный низший начальник, если нуждающийся бедняк соответственно своему чину радуются похвалам — то и «Царь царствующих»³⁵ и Творец всяческих, *восхваляемый и благословляемый от века*³⁶ и в бесконечные веки, собственно и истинно достойный похвал, славословий, благодарений и благословений, несомненно, радуется, поскольку ради этого Он создал нас и соделал разумными по сравнению со всеми творениями Своими.

<14>. Итак, пробудимся к восхвалению Бога, славословию, благодарению и благословию. Ведь хотя вначале Он не указал этого первому человеку, соделав его господином всей земли, но, возрев на его безразличное произволение, позже показал, наконец, через Иова, говоря: «Когда сотворил Я звез-

³³ Ср.: 1 Цар. 2, 30 (Сотиропулос).

³⁴ Ср.: Ис. 61, 2 (Сотиропулос).

³⁵ 1 Тим. 6, 15.

³⁶ Ср.: Дан. 3, 52; Пс. 88, 53.

ды, восхвалили Меня все ангелы Мои гласом великим»³⁷. И снова говорит призываемому Моисею: «Я прославлюсь в Фараоне и колесницах его»³⁸.

16 <15>. Стало быть, великое благо и добро для нас, братия, с щедрым стремлением³⁹ восхвалять Бога «в могуществах Его»⁴⁰ и славословить Его «по множеству величия Его»⁴¹. Если же Сам Бог, научая, повелевает через пророка: «Принеси в жертву Богу жертву хвалы»⁴², и: «Призови Меня в день скорби твоей, и ты прославишь Меня»⁴³; если опять произносит через него несомненное указание: «Жертва хвалы прославит Меня, и там путь, которым явлю ему спасение Мое»⁴⁴; если снова в ином месте Сверхблагой⁴⁵, побуждая нас, молвит: «Прославляющих»⁴⁶ Меня прославлю»⁴⁷, — то какого снисхождения достойны мы, если небрежем о таковых гимнах?

17 <16>. Для того дано было Адаму собственное произволение, чтобы, взирая на сверхъестественные дела Божии, он удивлялся Творцу и, удивляясь, подвигался к славословию и хвале. Для этого и рай был дарован ему, доставлявший ему большое удовольствие посредством всех его чувств, дабы он изобильно наслаждался и очень радовался и, будучи в таком состоянии, помышлял в самопроизвольном желании, ради какой причины все это произвел Бог. Поскольку же он не понял [замысла Божиего] и не захотел хвалить, славословить, благодарить и благословлять своего Творца и оный дивный рай, посему благодать оставила его; а если бы не оставила, то он не обратился бы в никчемный ум, как и ныне происходит с нами.

³⁷ Ср.: Иов 38, 7.

³⁸ Ср.: Исх. 14, 4. 17.

³⁹ Букв. «произволением».

⁴⁰ Пс. 150, 2 (Сотиропулос).

⁴¹ Там же (Сотиропулос).

⁴² Пс. 49, 14.

⁴³ Пс. 49, 15.

⁴⁴ Пс. 49, 23. В этой и предыдущей цитате использованы чтения лукиановской рецензии.

⁴⁵ Этот эпитет впервые употреблен Пс.-Дионисием Ареопагитом.

⁴⁶ Таково чтение 9 рукописей, согласное с обычным ВЗ чтением. В других рукописях причастие стоит в будущем времени (последнее чтение предпочтено Сотиропулосом).

⁴⁷ 1 Цар. 2, 30.

Диавол тут же занял позицию⁴⁸ и осмелился испытать его. Если бы он хвалил Бога, славословил, благодарил и благословлял Даровавшего ему неизреченное оное удовольствие, то Бог любил бы его и был бы с ним и диавол никогда не превозмог бы его.

<17>. Авраам, увидев звездное небо и удивившись, восхва- 18
лил Создавшего его; поэтому и Бог возлюбил и благословил его из-за благоразумной рассудительности его. Откуда это видно? От предстательства ангела и от благовествуемых ему речений ангела, затем и от явно бывшего впоследствии благо-
словения ему⁴⁹.

<18>. Восхвалил Самсон Бога после того, как убил тысячи 19
иноплеменников ослиной челюстью, — и благоугодил Богу. Откуда это видно? От источника [воды] из челюсти, ибо сказал он: «Слава несказанной силе Твоей, Господи, давший мне толикую силу одному истребить тысячи, и — невероятно! — с простой этой ослиной челюстью. Если бы не было силы Твоей и во мне, и в челюсти, тысячи рук разорвали бы меня; челюсть же распалась⁵⁰ от одного удара. А ныне, о Владыка, Создатель всяческих, прикажи, чтобы челюсть⁵¹ источила воду, дабы я пил, потому что жажду из-за сильной битвы»⁵². И сразу же молитва его — о чудеса Твои, Господи! — извела из сухой челюсти воду, и пил [Самсон] вдоволь. Итак, если бы он раньше не восхвалил Бога, то [Бог], не беспокоясь о его [Самсона] спасении, не сотворил бы этого небывалого чуда.

<19>. Потому Давид был весьма возлюблен Богом больше 20
всех пророков (так что Дух Святой именовал его через проро-

^{48*} Букв. «нашел место» (χώραν εὕρων).

⁴⁹ См.: Быт. 15, 5; 22, 11–12. 15–18 (Риго).

^{50*} Хотя в данном месте «бы» в греческом тексте не повторяется, можно, как поступил в своем переводе А. Риго, добавить ἄν по смыслу из предыдущей фразы. Однако, возможно, автор понимает разрушение челюсти как имевший место (после битвы) факт, ср.: Суд. 15, 17 (ἔρριψεν τὴν σιαγὸνα... ἀνείρεσις σιαγόνος — род. падеж можно трактовать не только как субъективный, но и как объективный) и 19 (τὸ τραῦμα τῆς σιαγόνος).

^{51*} Синодальный перевод, следом за Луи Сегоном и Мартином Лютером, относит слово «челюсть» не к самому предмету, а к местности (Лехи), названной по этому предмету, тогда как Септуагинта, Вульгата, переводы славянский и короля Иакова понимают здесь слово «челюсть» буквально.

⁵² См.: Суд. 15, 15–19.

ка Захарию «*отроком Господним*»⁵³), что больше всех пророков восхвалял Бога. Посему и говорит Бог: «*Я обрел Давида, раба Моего, святым елеем Моим помазал его. Рука Моя заступит его, и мышца Моя укрепит его. Враг не извлечет выгоды из него, посеку пред лицом его врагов его и ненавидящих его поражу*»⁵⁴. Ты найдешь здесь изречение, глаголющее: «*Хваля призову Господа, и от врагов моих буду спасен*»⁵⁵.

- 21 <20>. Мы сотворены не для чего иного, как — в подражание небесным бесплотным силам — для славословий, хвалений, благодарений и благословений создавшего нас Бога. Не просто так, все сотворил Бог видимый сей мир — столь великий, столь прекрасный, столь дивный — *и все, что в нем*⁵⁶, и отовсюду доставил нам большую радость, чтобы мы, словно скот, неразумные животные, оказались пользующимися от всех стихий пригодным для нашей жизни, но не воссылающими Богу, Причине всех сущих, подобающее служение, то есть славословие, хвалу, благодарение и благословение. Итак, если мы вкушаем от богатых брашен, если земля, море, небо и воздух приносят нам каждодневно дары (что всем ясно, даже если мы будем молчать), но медлим славословить, хвалить, благодарить и благословлять Бога, то какое у нас будет оправдание? Поэтому великий Григорий говорит: «*Тварь, созданная для использования людьми, превратится в наказание для нечестивых, дабы тем, чем были почтены и что вкусив, не восславив и не возблагодарив Создателя, тем же были наказаны, раз не познали того, чем пользовались*»⁵⁷.

- 22 <21>. Как ищущим [благосклонности] царя или какого правителя нужно сначала принести подобающее ему подношение⁵⁸, а затем искать [расположения], и то, что они просят, сразу же получают, поскольку принесенное ему подношение

⁵³ Ср.: Ис. 37, 35 (Риго). Ср. также: Пс. 17, 1. Однако, скорее всего, правы издатели *Фикары*, что автор имеет в виду не одного из 12-ти «малых пророков» (в таком случае указание авторства Захарии было бы ошибкой памяти), а отца Иоанна Предтечи, см.: Лк. 1, 69 (Пер.).

⁵⁴ Ср.: Пс. 88, 21–24.

⁵⁵ Пс. 17, 4.

⁵⁶ См. примеч. 31.

⁵⁷ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XVI в присутствии отца*, 5 // PG 35, 940 С. Ср. также рус. пер.: т. 1, с. 234.

^{58*} Букв. «корзинку».

соделало его милостивым и благосклонным, а от него, несомненно, зависело получение ими просимого, — то же можно видеть и в отношении этих гимнов. Ведь прежде нужно воссласть, словно подношение, песнопение всеблагову Богу, а затем уверенно искать [расположения]. Посему говорит Василий Великий: «*Прежде принеси Богу жертву хвалы*»⁵⁹, а затем взыскуй с дерзновением, ибо ничто не приближает столь ум к Богу и не соделывает его смелым, как славословие и хвала Богу с чистой жизнью»⁶⁰.

<22>. Некоторые не только не желают произносить гимны 23 Богу, но и другим препятствуют, служа диаволу⁶¹, говоря, что их [песнопения] не передавала Церковь Божия. Против них Церковь Божия, точнее же столпы и борцы Церкви: Златоуст, Василий, Григорий и остальные святые отцы — посредством хвалы и славословия Бога догматически увещевают в сей книге — здесь и там⁶² — разными способами. Что говоришь ты, человече? Ты не принимаешь, что они [святые отцы]⁶³ суть прежде всего и истинно Церковь Божия? В самом деле, пусть умолкнут выучивающиеся у таковых, пребывшие в косности и тщетно (τῇ περὶ ἐρυίᾳ) «называющие сладкое горьким», чтобы не сказать: и привлекающие на себя «горе»⁶⁴. Ибо Дух Святой еще не перестал и, конечно же, не перестанет созидать, и умудрять,

⁵⁹ Пс. 49, 14.

^{60*} Цитата не установлена (у издателей *Фикары* ложная ссылка на простую цитату из Пс. 49 у Василия Великого). В предположении границ цитаты издатели расходятся (Риго и издатели *Фикары* закрывают ее после «с дерзновением»).

⁶¹ Как замечают А. Риго и П. И. Скалцис, здесь подразумеваются богомилы, отрицавшие церковные молитвы и песнопения (за исключением молитвы «Отче наш»). Ср., однако, наше предисловие к переводу глав.

^{62*} То есть в сочинениях монахов Дионисия и Феодула (см. предисл.).

^{63*} В своем переводе А. Риго относит τοῦτοῦς к гимнам, а Церковь считает подлежащим («разве Церковь не принимала их как истинно Божию»), однако личная форма глагола δέχῃ (вместо инфинитива, необходимого в обороте accusativus cum infinitivo, но не зафиксированного в аппарате Сотиропулоса) препятствует такому пониманию.

^{64*} Х. Г. Сотиропулос отсылает к Мф. 18, 7; 23, 13; 5, 19, но прав А. Риго, указывающий на Ис. 5, 20. Наше понимание начала этой фразы отлично от перевода А. Риго, навряд ли отвечающего грамматике: «Senza dubbio gli insegnamenti dei Padri chiuderanno la bocca di quelli che dimorano nella pigrizia e nella inutilità» («Несомненно, учения Отцов затворят рот тех, кто...»). Греч. текст: «ἀμέλει, τῶν τοιούτων οἱ τοιοῦτοι ἐκδιδασκόμενοι, τὰ στόματα φωοθήτωσαν, τῇ ὀκνηρίᾳ ἐναπομείναντες καὶ τὸ οὐαὶ ἐπισπώμενοι».

и распределять подлинным рабам Его дарования, каждому как хочет. И как некогда благодать уделила Златоусту [дар] истолковывать Евангелие, так и в эти *последние дни*⁶⁵ она благоволила, чтобы сей Фикара⁶⁶ сочинил эти божественные гимны.

24 <23>. Пророк Давид, орудие Святого Духа, постоянно говорит⁶⁷: когда «хвалите», когда «благословляйте», а когда «исповедуйтесь», то есть благодарите, — побуждая нас хвалить Бога в творениях Его. Тот достаточно восхвалил Бога, а затем и нас увещевает как пророк, постоянно вопия «хвалите» и «славословьте»; и мы говорим в псалмах его «хвалите», «славословьте», «благодарите» и «благословляйте». Если мы все сообща говорим «хвалите», «славословьте», «благодарите» и «благословляйте», то кто — «хвалящий», «славословящий», «благодарящий» и «благословляющий»? Позволю сказать: когда он обращается со словами к бессловесным творениям⁶⁸; но когда будет глаголать *народам, младшим, говорю, старшим, вождам, царям*⁶⁹ — тот (составивший эти гимны) поистине послушался слова пророка, скорее же — Святого Духа. Им [гимнам] причастные и сами стали послушными и блаженными, если прилежно произносят их.

25 <24>. Всякую вещь, когда ее хвалят, то в похвале уподобляют лучшему ее, например: «сияет как солнце» и «белый как снег» — ибо в похвалах поступают так, что меньшее достигает большего. Поэтому мы отвечаем на возглас иерея, говоря: «Милость, мир, жертва хваления», — поскольку, несомненно, хвала Богу — великая, возвышенная и превосходная добродетель, которой мы уподобляем милость и мир. Посему блаженный Антиох говорит: «*Гимн есть постоянная жертва; жертва же пусть будет исполненной хвалы*»⁷⁰. А святой Нил говорит: «*Тот, кто, богословствуя, молится, — тот истинно молится*»⁷¹.

^{65*} Ср., напр.: 2 Тим. 3, 1; Деян. 2, 17.

^{66*} См. предисл.

^{67*} Из-за обилия подобных мест конкретных ссылок — в отличие от издателя *Фикары* — здесь не приводим.

^{68*} Ср.: Пс. 148, 3–4.

^{69*} Ср.: Пс. 148, 11–12 (у издателей *Фикары* худшая ссылка на Пс. 95, 3).

^{70*} Ср.: Антиох монах. *Пандекты Священного Писания*, 105 (О псалмопевении) // PG 89, 1752 A.

^{71*} Ср.: Евагрий Понтийский (Пс.-Нил Анкирский/Синайский). *О молитве*, 60 // PG 79, 1180 B («Если ты богослов, то молишься истинно; и если ты истинно молишься, то ты богослов»).

<25>. Написано отцами, что нет больше делания, чем 26
 молитвенное делание⁷²; и опять, наиболее рассудительные из
 них говорят, что молитва молитве рознь; а если так, то очевидно,
 что молитва, имеющая сердечные восхождения, — больше
 другой. Поэтому говорит пророк: «Блажен, кто положил вос-
 хождения в сердце своем: ему заступление у Тебя, Господи»⁷³.
 Но невозможно в иной молитве положить восхождения в серд-
 це к Богу, нежели чем в этих гимнах. А если невозможно [пос-
 тупить] так в иной молитве, то очевидно, что и заступление
 от Бога — большее для глаголющих каждодневно сии гимны.

<26>. Поистине гимны сии — славные на земле и приятные 27
 чертоги небесного Царя, в коих имеющие ум умопостигаемо
 узревают Его, в коих дивятся Ему, в коих почивает незримо
 Незримый.

<27>. Они [гимны] всецело суть ведение⁷⁴ и созерца- 28
 ние: ведение — поскольку соделывает нас точно ведающими
 Сверхвѣдомого⁷⁵ по творениям Его, ибо хвалы постоянно
 и разнообразно говорят о них; а созерцание — потому что они
 повествуют детально (κατ'εἶδος)⁷⁶ о творениях Божиих и про-
 буждают чувство души к разумному созерцанию их.

<28>. У людей первое (πρώτη) созерцание заключается 29
 в том, чтобы видеть различия природ и восхищаться Творцом;

⁷² οὐκ ἔστι μεῖζων ἐργασία τῆς ἐργασίας τῆς προσευχῆς. В таком виде мы
 нигде более не нашли этой цитаты. Издатели *Фикары* ссылаются на *Вели-
 кий Патерик* (Γερωντικὸν Μέγα. Θεματικὴ Συλλογὴ. Τ. Γ'. Θεσσαλονίκη, 1997.
 Κεφ. ΙΒ', 3: 1–4. Σ. 358 = *Изречения святых отцов*, систематическое собрание,
 XII, 2 // SC 474, p. 208: 4–5 Guu), где имеются следующие слова аввы Агафона:
 οὐκ ἔστιν ἕτερος κάματος ὡς τὸ εὐξασθαι τῷ Θεῷ ἀτερισπλάστως (последнее
 слово отсутствует в греч. изд. *Великого патерика*), т. е.: «нет другого [столь
 тяжелого, в рус. пер. большего] труда, нежели нерасеянно [в рус. пер. без
 развлечения] молиться Богу». Хотя совпадение между двумя высказывани-
 ями не буквальное, очевидное смысловое сходство говорит в пользу пред-
 положения издателей *Фикары*.

⁷³ Ср.: Пс. 83, 6 (разночтение «у Тебя» вместо «от Тебя» соответствует ряду
 лугиановских списков).

⁷⁴ Или: «познание». Употреблено слово γνῶσις, отсылающее к названию
 всего произведения — *Главы гностические* (κεφάλαια γνωστικά).

⁷⁵ Слово встречается впервые у Пс.-Дионисия Ареопагита, заимствовано
 от него прп. Максимом Исповедником.

⁷⁶ Букв. пер. «согласно виду» тоже возможен, поскольку в Священном
 Писании часто — начиная с книги Бытия — говорится о разных видах тво-
 рений.

потому и говорит святой Исаак: «Первоначально (ἐν πρώτοις) данный Богом человеку естественный закон — созерцание творений Его»⁷⁷. Следовательно, гимны сии неведающих просвещают самым созерцанием, а деятельно преуспевшим в ведении доставляют видение сверхчувственного.

30 <29>. Говорят, что *молитва — мать добродетелей*⁷⁸: к ней приложены настоящие гимны — херувимские очи.

31 <30>. Благотворение и чистота убеляют душу, как снег; облачают же ее настоящие гимны в неизъяснимо бесконечно-разнообразную (ἀλειροποικίλον)⁷⁹, необычайно благолепную и бесконечно-прекрасную (ἀλειρόκαλον) божественную славу.

32 <31>. Пиршество мирских богачей не бывает приятным (ἡδεῖαν γενέσθαι) для снеди⁸⁰, если не будет приготовлено с подобающей обильной⁸¹ приправой (ἐὰν μὴ τὴν προσήκουσαν πλότητα διαρτύσωσι); и невозможно нашу молитву — *нищих* в добродетели — усладить (ἡδυνθῆναι) *духом*⁸², если не будем

⁷⁷ Прп. Исаак Сирин. Слово I, 5 // Р. 19 Spetsieris; по рус. пер. слово 57, с. 291.

⁷⁸ Прп. Марк Подвижник. *Духовные слова*, II (О думающих оправдаться делами), 33 (по греческому Добротолубию и по рус. пер. 35) // SC 445, р. 140 Durand; PG 65, 936 В (атрибуция Х. Г. Сотиропулоса, но с неточной ссылкой на другое сочинение Марка — О духовном законе, 35). В святоотеческих творениях «матерью добродетелей» называются и другие самые разные добродетели: любовь, бедность и т. д. (Пер.).

⁷⁹ Неологизм не засвидетельствован в стандартных словарях.

⁸⁰ Предпочитаем для гладкости разночтение (lectio facilior) ряда рукописей τῷ βρώματι: у Сотиропулоса и издателей *Фикары* как основное чтение τῷ βράσματι, т. е. «при кипении, кипячении»; у этого слова есть также значение «вещество из перца» (см. в LSJ как синоним βρέγμα). Варианты перевода всей фразы см. в след. сноске.

⁸¹ Предпочитаем на этот раз вместе с Х. Г. Сотиропулосом и издателями *Фикары* lectio difficilior πλότητα (букв. «жирность»): в других рукописях — ποίότηα («с надлежащим качеством»). При сохранении обоих чтений Сотиропулоса возможны иные переводы: «пища не будет вкусной при кипении [т. е. жарке на сковороде?], если не приготовить ее с жиром [не положить масла?]; «пиршество не будет приятно перченым, если не положить нужного количества тука». В целом наличие разночтений (очень удачные конъектуры переписчиков?) и многозначность слова τῷ βράσματι затрудняют окончательный выбор какого-либо варианта, хотя параллель «усладить духом — сделать приятной перцем» (ср. Мф. 5, 13: «Вы — соль земли», так как соль тоже является приправой, и возможную ниже аллюзию с Мф. 5, 3) представляется наиболее интересной. В переводе А. Риго lectiones difficiliores просто опущены («Il banchetto dei ricchi di questo mondo non può essere prelibato se non è preparato con il condimento appropriato»).

⁸² Ср.: Мф. 5, 3.

воссылать ее со славословием и подобающей Богу хвалой. Посему говорит Василий Великий: «Утешения гимнов даруют радостное и беспечальное состояние души»⁸³. Итак, как приправа должна [быть] для пира, так и славословие Богу и хвала — для молитвы.

<32>. Пусть⁸⁴ возрадуются этим гимнам грамматике, потому что будут увенчаны; пусть усладятся ими философы, ибо будут прославлены славой неизреченной; разыграют благодаря им риторы, так как будут возвеличены; да возвеселится в них всякая разумная душа, поскольку будут воспрославлены⁸⁵ ими. «Господи, во свете лица Твоего пойдут и в имени Твоем возрадуются весь день»⁸⁶. Все грамматике не найдут другого, более краткого преуспевания в добродетели, как в этих гимнах, имеющих и наилучшие пути покаяния — молитвы сокрушения.

<33>. Гимн великих и славных мужей соизмеряется в равной степени с двумя лептами вдовицы⁸⁷: та [отдала] все свое пропитание, а эти истощили Богу нищету сердца их, то есть глубину смирения, ибо больше всех приносят Богу смирение. Потому говорит пророк: «Жертва Богу — дух сокрушен; сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничтожит»⁸⁸.

<34>. Господь и Бог наш Иисус, будучи Самой Истиной, говорит о Себе: «Авраам и все пророки желали бы увидеть день Мой»⁸⁹. Гимны же сии говорят, что все ранее ушедшие святые богоносные отцы желали бы найти нас славословящими, хвалящими, благодарящими и благословляющими как нужно — велелепно — в этих догматических и богоподобных хвалах Бога, их прославившего и даровавшего им блага, «которые око не видело, и ухо не слышало, и на сердце человека не всходили»⁹⁰.

⁸³ Свт. Василий Великий. *Письма*, II, 2 // Vol. 1, p. 8: 50–51 Courtonne; PG 32, 228 A.

⁸⁴ Этот абзац, структурно напоминая заповеди блаженства, лексически очень близок к псалмам. Грамматике, риторы и философы — традиционные в Византии ступени обучения.

⁸⁵ Congruentio ad sensum; в ряде рукописей — единственное число («будет воспрославлена»).

⁸⁶ Пс. 88, 16–17 (ряд рукописей и издатели *Фикары* продолжают цитату далее до конца 18-го стиха).

⁸⁷ См.: Мк. 12, 42 пар.

⁸⁸ Пс. 50, 19.

⁸⁹ Ср.: Ин. 8, 56. 52.

⁹⁰ 1 Кор. 2, 9.

36 <35>. Могущим, а лучше сказать — претерпевающим пост, бдение, обнаженность и труд ради Христа подобает это ублажение и любая похвала; мы же, насыщающиеся каждый день пищей и сном, и надевающие на себя по две, три, а иногда и четыре [одежды], и тратящие на похвалу [Богу] небольшую часть нашей жизни, *да будем хвалиться*⁹¹ в восхвалении, славословии и благословении всеблагого Бога, благодаря которым мы будем воспрославлены соответственно им вместе с названными выше [подвижниками] милостью и благодатью Его благодати, ибо благодаря ей в нас существуют главные из всех добродетелей: *вера, надежда, любовь*⁹².

37 <36>. Давайте рассмотрим и уразумеем, что молитва наша коротка, бедна, вся немощна и исполнена уныния и постыдных помыслов. Если же мы вознамеримся каждый час произносить сии велелепные гимны, то краткая молитва наша станет благодаря им великой, бедная — богатой, немощная — сильной, полная уныния — полной духовного мужества, а полная постыдных помыслов — полной помышлений *веселия и радости*⁹³, ибо благодаря им [пребывают] в нас вера, надежда, любовь.

38 <37>. Не насытятся во веки веков ни умные силы хвалить Творца, ни вожделирующие *наследовать обещанное Царствие*⁹⁴, воспевающие Создателя. Никогда не перестанут ни те преуспевать в любви, ни эти состязаться с оными ежедневно. Ни тем не неведомо богатство преуспевания, ни этим — любовь к восхождению во Христе Иисусе, Господе нашем⁹⁵.

⁹¹ Ср.: Гал. 6, 14 (Сотиропулос).

⁹² Ср.: 1 Кор. 13, 13 (издатели *Фикары*).

⁹³ Ср.: Пс. 50, 10.

⁹⁴ Ср.: Иак. 2, 5 (Сотиропулос).

⁹⁵ В ряде рукописей и в издании *Фикары* славословие продолжено в виде традиционной формулы «Ему же подобает слава... с безначальным Его Отцом... во веки веков. Аминь». Х. Г. Сотиропулос предлагает сравнить эту главу с творениями прп. Петра Дамаскина (Кн. I, гл. [36] *Что великое благо любовь* // *Φιλοκαλία*. ¹1784. Σ. 628 = ²1991. Т. 3. Σ. 93: 36 — 94: 1). Определенная тематическая схожесть поддерживается двумя однокоренными словами, так что отдаленная аллюзия не исключена (Пер.).

Его же толкование о превосходстве трезвеннической молитвы

<38>. Эту молитву, о которой мы сказали выше, опытными 39 аскетами мы научены произносить так, а именно: когда мы обвиняем себя в каком-то грехе, то [следует] говорить всегда с большим смирением: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня». Когда наступает брань⁹⁶, говорить: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помоги мне». Когда же кто-то молится, заботясь о деле, или занят бдением, или отправляется в путь, или просто при случае в свободные часы, то [подобает] говорить всегда так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, смилуйся надо мной, грешным, и спаси меня». А поскольку Отец «*весь суд отдал Сыну*»⁹⁷, то должно всегда молить Его быть милостивым к нашим грехам и спасти нас даром Его благодатью, поскольку «спаси» содержит в себе и «помилуй меня», ибо никто не спасается, не будучи помилованным.

<39>. Рассмотрев, раскроем сердце, когда произносим и ту, и 40 эту молитву, и обнаружим, что «*смилуйся надо мной (ἰλάσθητί μοι), грешным*»⁹⁸, и спаси меня» гораздо более смиряет сердце, чем «помилуй меня (ἐλέησόν με)»⁹⁹. Приникнем к совести, потому что Бог поставил ее нашим судьей¹⁰⁰, и найдем, что непрестанно грешить (как поступаем все мы) и говорить всегда в постоянной молитве: «Сыне Божий, помилуй меня», — таковой образ [действий] вызывает негодование. Посему сказал Спаситель: «*Не всякий, говорящий Мне "Господи! Господи!"*» и следующее¹⁰¹.

<40>. Когда мы, согрешив, перестали грешить, то подобает 41 говорить нам всегда как кающимся: «Господи Иисусе Христе,

^{96*} Ср.: *Изречения святых отцов* (алфав.). Макарий Египетский, 19 // PG 65, 269 С = PG 34, 249 А.

⁹⁷ Ср.: Ин. 5, 22.

^{98*} Лк. 18, 13.

^{99*} Здесь и в дальнейших главах автор пишет о преимуществе молитвы мытаря (со словами «смилуйся надо мной» и т. д.) перед молитвой Иисусовой (со словами «помилуй меня»), ибо первая годится как для грешника, так и для совершенного.

¹⁰⁰ Ср.: Рим. 2, 15 (Сотиропулос).

¹⁰¹ Мф. 7, 21.

Сыне Божий, помилуй меня»; когда же мы не перестаем грешить, то обвинили себя, как мытарь, и тогда Спаситель указал нам, находящимся в таком состоянии, молиться по примеру одного по-мытарски.

- 42 <41>. Итак, когда человек произносит: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, смилуйся надо мной», — то он говорит [тем самым]: «Милостивым и благосклонным будь, Господи, к моим грехам»; а когда он скажет «грешнику», это является исповеданием, в одном слове сразу охватывающем все грехи; а слова «и спаси меня» означают: *как Ты, Господи, знаешь и как хочешь, помиловав*¹⁰², спаси меня даром Твоей благодатью, ибо, беспрестанно согрешая, достоин я осуждения и всяческого наказания. Ведь того помилует Господь, кого спасет до конца, как говорит Он через пророка: «*И помилую, если его помилую*» и далее¹⁰³.

<42> И совершенному [человеку] более соответствует выражение «смилуйся надо мной»¹⁰⁴, ибо тот, кто уверен, что помилован, должен неохотно и с небрежением говорить «помилуй меня»; а слова «смилуйся надо мной, грешным» и истолкование их, приведенное выше, *полагают над (ἐπάνω) ним*¹⁰⁵ совершенные им прежде грехи¹⁰⁶: медлительность, небрежение, гневливость, уклонение сердца, благодаря чему сердце окрадывается лукавыми помыслами (иногда кичением, а иногда блудом); а также он страшится снова впасть в грехи. Поэтому ему нужно вопиять постоянно «и спаси меня», то есть: *как знаешь и как хочешь, Господи, направь жизнь мою и спаси меня до конца*. Когда же и сам он как человек впадет в некое прегрешение, телесное или душевное, предпочтительнее ему говорить «помилуй меня», пока не уверится душевным чувством в милости Божией.

- 43 Всегда говорить «смилуйся надо мной, грешным, и спаси меня» или «помилуй меня» дано всем нам только ради

^{102*} Ср.: *Изречения святых отцов* (алфав.). Макарий Египетский, 19 // PG 65, 269 С = PG 34, 249 А.

¹⁰³ Исх. 33, 19.

^{104*} В издании *Фикары* добавлено: «грешным».

^{105*} Ср.: Мф. 27, 37?

^{106*} Ряд рукописей и издатели *Фикары* добавляют (возможен пропуск по гомиотелевтам): «исповедуя, что он грешен; однако же и сам он имеет грехи».

непрестанной памяти о Господе и Боге и Спасе нашем Иисусе Христе. Следовательно, должно каждому рассуждать о себе и поступать согласно прежде сказанному толкованию; и поскольку ум наш является как бы жерновом, по словам святого¹⁰⁷, то что ему дашь, то он и мелет, будь то пшеница, ячмень или просо.

Трезвенническая молитва столь наипрекрасна, когда славословие Бога и хвала воссылается постоянно каждый день; посему Святой Дух говорит через пророка: «*Принеси Богу жертву хвалы, затем призови*»¹⁰⁸. Не сказал Дух Святой: «*Принеси Богу жертву* — “Господи, помилуй”», — но: «*Принеси Богу жертву хвалы, затем призови*», то есть умолай, проси, молись, ибо одно — гимн и другое — молитва, а «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня» является прошением. Итак, если ты, человече, произносишь со славословием, хвалой, благодарением и благословением и эту молитву, то ты трудишься и стоишь настороже: трудишься, созидаете и сеешь благодаря первым, а охраняешь благодаря второй.

Святой Нил говорит: «Имеющим ночью и днем уста, отверстые для песнопения Богу, открыто наготове сокровище небесных благ»¹⁰⁹. Он не сказал: «Говорящим “Господи, помилуй”», хотя и помилованным, но славословящим, хвалящим и благословляющим.

«*Сей славословие и хвалу, — говорит Василий Великий, — чтобы пожать славу, почести и венки в Царствии небесном*»¹¹⁰. Он не сказал: «Сей “Господи, помилуй”», но славословие

¹⁰⁷ Место установил А. Риго. См.: прп. Иоанн Кассиан. *Собеседования*, I, 18 // PL 49, 507 B; CSEL 13, p. 27 Petschenig; SC 42, p. 99 Pichery. В *Добротолубии* (*Φιλοκαλῖα*. 1782. Σ. 80 = 1957. Т. 1. Σ. 84), на которое ссылается А. Риго, этот текст помещен в древнем переводе с латинского, однако в данном месте греческий перевод менее детальный, чем латинский оригинал (в греческом тексте говорится только о «хлебе (пшенице) или плевелах», тогда как в латинском читаем: *utrumnam triticum malit an hordeum loliumve comminui*, «пшеницу ли молотить, или жито, или куколь растирать», цит. рус. пер., с. 181–182; греческий переводчик опустил «ячмень»), так что автор *50-ти глав* пользовался другим переводом, более близким к латинскому оригиналу, нежели текст *Добротолубия* (Пер.).

¹⁰⁸ Ср.: Пс. 49, 14–15.

¹⁰⁹ Цитата не установлена. Ссылки на PG 79, 1185 CD и 1104 D у Х. Г. Сотиропулоса и издателей *Фикары* ложные.

¹¹⁰ Свт. Василий Великий. *Беседы на псалмы*, XXVIII, 7 // PG 29, 304 В (Риго).

и хвалу. Отсюда очевидно, что собственно и истинно первым делом является славословие Бога и хвала, а вторым — прошение, и первое делание настолько отличается¹¹¹ от второго, насколько плод деревьев — от листьев. И *то следует делать* как более нужное и более главное, *и сего не оставлять*¹¹², потому что плод нуждается в листьях.

47 Святой Симеон Новый Богослов говорит, что *насколько душа ценнее тела, настолько разумный человек лучше неба, земли, моря, солнца и воздуха*¹¹³, поскольку все это, будучи бессловесными стихиями, не воздает славословия их Создателю, тогда как человек, являясь [существом] словесным, и восхищается, и всегда воссылает славословие, хвалу, благодарение и благословение своему Творцу.

48 <47>. И святой Максим говорит: «*Чин диакона занимает тот, кто умащает ум к священным подвизаниям и отгоняет от него страстные помыслы; а чин пресвитера занимает тот, кто просвещает ум к познанию сущих и истребляет “лжеименное знание”*¹¹⁴; чин же архиерея занимает тот, кто усвершенствует ум святым муром знания Святой и Поклоняемой Троицы»¹¹⁵, — то есть молящийся с богословием.

49 <48>. «Душа, вращаясь в чудесах (θαύμασι) Божиих, — говорит святой Исаак, — благодатью прославляемого ею Бога вся становится прославленной, словно бы живя после воскресения»¹¹⁶. Стало быть, если от одного удивления (θαυμάζειν) Богом душа становится вся прославленной, сколь более она будет прославлена, когда Его славословит, восхваляет, благодарит и благословляет за сии преестественные творения Его?

50 <49>. «*Добродетели* требуются для знания творений»¹¹⁷, потому что через них душа получает рассудительность и воз-

^{111*} Или (в соответствии с надписаниями глав): «превосходит».

¹¹² Ср.: Мф. 23, 23 (Сотиропулос).

¹¹³ Ср.: прп. Симеон Новый Богослов. *Сто глав богословских и практических* [= *Capita theologica* III], 80 // SC 51, р. 105 Darrouzès (у Симеона вместо заключительных слов более обобщенно: «всего мира»).

^{114*} 1 Тим. 6, 20.

¹¹⁵ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Главы о любви*, II, 21 // Р. 100 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 989 D — 992 A.

^{116*} Место не установлено. Издатели *Фикары* ссылаются на слово 85, 24. 25–27.

¹¹⁷ Прп. Максим Исповедник. *Главы о любви*, III, 45 // Р. 164 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 1029 B (Риго).

водится к уразумению их; а знание творений [нужно] для познания Создателя творений; познание же Создателя непременно [требуется] для хвалы и славословия Его.

<50>. *В видимом мире узревается человек — некий иной мыслимый мир, а в мыслимом — разумение и слово* (ὁ λογισμὸς καὶ ὁ λόγος), *ибо человек — провозвестник неба, земли, моря и воздуха, а прорицателем ума, чувства и знания о сущих, а затем и о Создателе сущих, служит разумение и слово, без которых*¹¹⁸ *оба мира были бы немymi* (ἐκεκώφοντο ἄν)¹¹⁹. Итак, видимый мир создан ради мыслимого, а мыслимый — ради разумения и слова, а разумение и слово — ради хвалы и славословия сотворившего оба [мира] Бога, Которому подобает слава, держава, поклонение во веки веков. Аминь¹²⁰.

¹¹⁸ По синтаксису данного предложения в 50-ти главах «которых» — это, скорее, «разумение и слово», тогда как по *Гномической антологии* Илии Экдика указанное местоимение подразумевает «ум и чувство».

¹¹⁹ Ср.: Илия Экдик. *Гномическая антология*, 222 [по нумерации Rigo 2008, 226] [= II, 112 *Добролюбие* и PG] = Пс.-Максим Исповедник. *Другие главы*, 216 // PG 127, 1169 = PG 90, 1452 C (атрибуция скрытой цитаты принадлежит А. Ригу).

¹²⁰ Ср.: Откр. 1, 6 (Сотиропулос).

СВЯТИТЕЛЬ
ГРИГОРИЙ ПАЛАМА



В настоящем сборнике помещен русский перевод первых двух из семи *Опровержений Григория Акиндина*¹. *Опровержения* писались свт. Григорием Паламой на протяжении не менее четырех лет (1342—1345²) и являются самым обширным его трактатом. Заголовки трактатов и глав были давно опубликованы Б. Монфоконом по рукописи Paris. Coisl. 98 (XV в.) и затем переизданы Ж.-П. Минем³, но сам текст был издан впервые только в 1970 г. в составе полного собрания сочинений свт. Григория Паламы⁴. В основу критического издания положены следующие рукописи: Paris. Coisl. 98, f. 28v–196v, XV в. (C₁); Bodl. Laud. gr. 87, f. 231v–337v, XV в. (L); Paris. gr. 1238, f. 73r–183r, XV в. (P₁); Mosq. syn. gr. 237, f. 17r–186r, XVII в. (R₁). Первое слово содержится также в рукописи афонского монастыря св. Дионисия № 200 (Ἀθωνος 3734), f. 121r–141v, XIV в. (Δ₆). В целом необходимо заметить, что как по качеству и полноте учета рукописной традиции⁵, так и по тщательности определения святоотеческих цитат⁶ творения свт. Григория Паламы нуждаются в новом критическом издании в соответствии с современными научными нормами.

По мнению греческих издателей, *Опровержения* были написаны против семи трактатов Григория Акиндина, дошедших в рукописи Monas. gr. 223. Однако впоследствии Х. Надаль Каньелас⁷ установил, что эти трактаты Акиндина не составляют единого корпуса: сочинения 1–3 являются независимыми, а трактаты 4–7 (f. 164–363) направлены против сочинения свт. Григория Паламы *Беседа православного с варлаамитом* и составляют так называемое *Большое опровержение* в отличие от *Малого опровержения* той же *Беседы*, написанного в форме

¹ По-гречески ἀντιρρητικοὶ λόγοι, *антирритики*. Выражение использовалось уже в античности и вошло в широкое употребление в христианской литературе начиная с IV в.

² Закончены *Опровержения* были не ранее весны 1345 г., а не в 1344 г., как полагает П. К. Христу (ГПС 3, 24; об уточнении датировки см.: Hero A. C. *Some Notes on the Letters of Gregory Akindynos* // *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982), 221–226, см. с. 223; Eadem. *Letters of Gregory Akindynos*. Washington, 1983 [CFHB; 21]. P. XXVIII, n. 106).

³ PG 150, 809–828.

⁴ ГПС 3, 39–506.

⁵ Согласно готовящемуся к публикации исследованию А. Риго, греческие издатели не провели всей необходимой предварительной работы перед публикацией творений свт. Григория Паламы.

⁶ См. сказанное нами в предисл. ниже.

⁷ Nadal 1995. P. XXIX–XXXI.

комментариев к диалогу и дошедшего не полностью в рукописи Monac. gr. 155 (f. 91–98). Оба эти опровержения — и большое, и малое — были изданы⁸, а совсем недавно и переведены на французский язык в сопровождении специального исследования⁹ Х. Надалем Каньеласом.

Особая проблема заключается в том, что издателям *Опровержений* свт. Григория Паламы не удалось установить в дошедших сочинениях Григория Акиндина ни одной из множества приведенных Паламой цитат из сочинений оппонента. По мнению П. К. Христу, это объясняется тем, что Палама пользовался лишь эксцерптами и конспектами сочинений Акиндина, сделанными учениками Паламы в Верии¹⁰. В. Д. Фанургакис предположил со своей стороны, что Палама цитирует четыре несохранившихся произведения Акиндина: «Гомилия к Собору», «Λιβέλλος», «О благодати», «Об энергии в главах божественного Максима»¹¹. Однако обе эти гипотезы не выдерживают критики. Как показал Х. Нададь Каньелас¹², в письме *К Иоанну Гавру* свт. Григорий Палама дословно цитирует *Большое опровержение* Акиндина, поскольку Гавра был в прямой переписке с Акиндином и сразу распознал бы неподлинные тексты. К этому доводу испанского ученого мы можем добавить еще три наблюдения. Во-первых, глагол συνέχω во фразе Паламы: «Однако он разослал [свое] записанное учение в наше отсутствие от Фессалоник до Верии, откуда и посланы нам недавно [эти] нечестивые рукописи, собранные (συσχεθέντα) отличающимися разумностью и добродетелью тамошними [жителями]»¹³, — вряд ли предполагает какие-то эксцерпты из сочинений Акиндина. Во-вторых, набор, а иногда и сама последовательность цитат из некоторых святоотеческих сочинений у свт. Григория Паламы совпадает с аналогичными цитатами у Григория Акиндина¹⁴, чего не могло бы быть, если бы

⁸ Nadal 1995.

⁹ Nadal Cañellas J. *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment. Vol. 1: Traduction des quatre traités de la «Réfutation du Dialogue entre un Orthodoxe et un Barlaamite» de Grégoire Palamas; Vol. 2: Commentaire historique.* Leuven, 2006 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents; 50–51). XXII, 469; VIII, 353 p. (пер. *Малого опровержения* см. в т. 2 на с. 289–312).

¹⁰ ГПС 3, 19.

¹¹ Φανουράκης Β. "Άγνωστα αντιπαρακτικὰ συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου // Κληρονομία 4 (1972), 285–302.

¹² Nadal 1995. P. XXIX, n. 3.

¹³ *Опровержения* Акиндина, II, 2, 8.

¹⁴ См. примеч. 527–529, 532. Очевидно, что совпадений между произведениями свт. Григория Паламы и Григория Акиндина гораздо больше, но соответствующие поиски не проводились нами систематически, хотя указатели существенно облегчают подобную работу.

Палама не имел перед глазами подлинных сочинений Акиндина. В-третьих, против предположения П. К. Христу свидетельствует и следующая фраза свт. Григория Паламы¹⁵: «Кто, имеющий ум и это слышащий, просто возвещаемое и в обширных словах, хоть сколько-нибудь спокойно и с радостью терпит и сможет не завопить из всех сил против говорящих и пишущих такое?» — из которой следует непосредственное знакомство святителя с «обширными» сочинениями Акиндина. Что же касается гипотезы В. Д. Фанургакиса, то она едва ли может быть принята, ибо свт. Григорий Палама часто называет трактаты Акиндина по той центральной теме, рассмотрению которой они посвящены (напр.: «Об энергиях», «О благодати» и т. п.¹⁶), хотя сами трактаты в рукописях таковых названий не имеют. Следовательно, наличие отдельных названий сочинений Акиндина, встречающихся среди творений Паламы, еще не говорит об утере таковых сочинений. Кроме того, наиболее полная из дошедших до нас рукописей сочинений Акиндина была составлена по настоянию духовной дочери Акиндина Ирины (Евлогии) Хумнены, имевшей благодаря своему положению полный доступ к сочинениям своего наставника. Таким образом, единственным возможным решением указанной проблемы остается предположение Х. Надаля Каньеласа о намеренном переложении и вольном пересказе «учителем безмолвия» сочинений своего оппонента. Оправданием свт. Григория Паламы могло бы служить то обстоятельство, что патриарх Иоанн Калека не позволил Григорию Акиндину высказывать собственные богословские мнения и аргументы, но повелел ограничиться святоотеческими творениями. По этой причине свт. Григорию Паламе, видимо, было нелегко выделить собственную аргументацию Акиндина, и он решил сам сделать выдержки, которые передавали бы мысль оппонента более концентрированно. Однако приходится признать, что эти выдержки едва ли передают в точности мысли Акиндина. Последний же вел полемику более аккуратно и последовательно: в *Большом опровержении* он полемизировал с богословием Паламы, цитируя и разбирая святоотеческие творения, а в *Малом опровержении* — почти дословно (с редкими сокращениями) цитируя *Беседу православного с варлаамитом* и критикуя позицию Паламы после каждой цитаты¹⁷.

Две другие проблемы связаны со временем составления *Опровержений* и их первоначальной композицией.

¹⁵ *Опровержения Акиндина*, II, 7, 16.

¹⁶ Подробнее см. в ГПС 2, 27 и 3, 18.

¹⁷ Именно благодаря цитатам в *Малом опровержении* удастся восстановить некоторые первоначальные чтения в *Беседе православного с варлаамитом*, впоследствии отредактированные Паламой.

По мнению П. К. Христу, свт. Григорий Палама взялся за составление *Опровержений* в начале 1343 г.¹⁸. Однако в первой и второй главах второй книги Палама пишет о Соборе 1341 г. как о прошедшем в этом году или чуть более года назад¹⁹. Таким образом, главы 1–2 второй книги *Опровержений* писались на рубеже лета—осени 1342 г. По мнению Х. Надаля Каньеласа²⁰, Акиндин начал открыто писать не ранее июня 1342 г., и эта дата кажется нам более приемлемой, чем предлагаемая П. К. Христу²¹ осень 1342 г. Следовательно, Палама получил сочинения Акиндина (несмотря на все предосторожности последнего) с относительно небольшой задержкой — всего лишь в один-два месяца.

Первоначально *Опровержения* имели несколько иную композицию и счет книг. В рукописном издании собрания творений свт. Григория Паламы послание *К Афанасию Кизическому*, трактат *О божественном единении и различении*, семь *Опровержений*, а также послания *К Дамиану* и *К Дионисию* составляют единый корпус текстов — «первую книгу», то есть первый том. Интересно, что в большинстве рукописей *Опровержения* нумеруются как слова 3–9, а в качестве первых двух слов фигурируют послание *К Афанасию Кизическому* и трактат *О божественном единении и различении*²². Сам Палама подтверждает это, когда пишет в конце первого слова против Акиндина (I, 14, 65): «Раньше, в предыдущем слове, мы с Божией помощью доказали отличие божественной энергии от божественной сущности». Таким образом, первое *Опровержение* на самом деле было продолжением трактата свт. Григория Паламы *О божественном единении и различении*²³. В *Опровержении* Акиндина (I, 7, 39) мы также читаем: «Однако весь этот нечестивый вздор Акиндина и ему подобных мы уже опровергли в посланиях [или: в посланном] к мудрому предстоятелю Кизической [Церкви]». До нас дошло только одно (правда, чрезвычайно обширное) письмо свт. Григория Паламы *К Афанасию Кизическому*, написанное (как можно заключить на основании цитат из разных творений свт. Григория) в начале 1344 г.²⁴, в котором на самом деле затрагиваются темы, поднятые в первом *Опровержении*. Из сказанного следует, что

¹⁸ ГПС 3, 24.

¹⁹ См. примеч. 231 и 239.

²⁰ Nadal 1995. P. XXXIV.

²¹ ГПА 5, 11 и 27.

²² Подробнее в ГПС 3, 36.

²³ По мнению издателей творений свт. Григория Паламы, трактат написан летом 1341 г. (см.: ГПС 2, 47).

²⁴ ГПС 2, 293. О надписании «Слово первое» см. там же, с. 411.

либо первое *Опровержение* писалось с 1342 по 1344 г., либо, скорее всего, ссылка на послание *К Афанасию Кизическому* была добавлена позже, при окончательном редактировании сочинения²⁵. Таким образом, соединение в рукописном издании собрания творений свт. Григория Паламы семи *Опровержений* с другими двумя его сочинениями кажется вполне оправданным.

Итак, переведенные нами первые два *Опровержения* Акиндина были написаны на рубеже лета—осени 1342 г. и, скорее всего, подверглись редактуре в 1344 г.

Следует также сказать несколько слов и относительно святоотеческих цитат, содержащихся в *Опровержениях* Акиндина. Несмотря на то что богословие свт. Григория Паламы было во многом новаторским и творческим развитием предшествующей традиции²⁶ (так, мы не находим у святых отцов прямых высказываний о различии *внутри* Бога сущности и энергии или о нетварной природе Фаворского света), по условиям времени и полемики «учителю безмолвия» было необходимо представить свое учение как более полное раскрытие уже сказанного предшествующими учителями Церкви. Однако для демонстрации этого Паламе неизбежно приходилось интерпретировать цитируемые им тексты. К сожалению, греческие издатели не внесли ни в сам текст, ни в аппарат никаких шрифтовых выделений или дополнительных указаний, насколько точно цитируются Паламой те или иные тексты, а также в ряде случаев не установили цитаты или указали ложные ссылки. Мы провели самостоятельную работу (отраженную почти полностью в настоящем издании) по проверке всех цитат на основании текстов, вошедших в TLG E, с последующей сверкой — в случае расхождений цитат с TLG — с аппаратами новейших критических изданий²⁷ (когда таковые издания имелись и были нам доступны), а также по ходу перевода и комментирования сверили цитаты с макроконтекстами, их содержащими. В результате мы можем сформулировать следующие выводы относительно принципов работы свт. Григория Паламы со святоотеческими текстами.

²⁵ Имеется целый ряд доказательств позднейшего редактирования сочинений как самого свт. Григория Паламы, так и других его сторонников.

²⁶ Как признавал это отчасти и сам свт. Григорий Палама в *Святогорском томе* (Вступление // ГПС 2, 567–569), а затем — более открыто — свт. Марк Эфесский (*Силлогистические главы*, 42 // Jugie M. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*. Т. 3: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio*. Parisiis, 1933. P. 102–103, п. 3; Μπούλοβιτς 1980. Σ. 92, σπμ. 43 [по изд. 1983 г. это с. 67–68, примеч. 43]; рус. пер. см. ниже, с. 469, гл. 68).

²⁷ Большинство ссылок, параллельных PG, на новейшие критические издания добавлено нами.

Чаще всего цитаты соответствуют подлинным святоотеческим текстам. В ряде случаев отличия цитат от текстов современных изданий вызваны использованием Паламой тех рукописей, которые не были использованы в РГ или чтения которых учтены в современных критических изданиях только в аппарате²⁸. Нередко Палама оправданно заменяет местоимения смысловыми эквивалентами, полностью соответствующими контексту. Однако в некоторых случаях автор *Опровержений* делает сокращения либо допускает намеренные замены слов или их форм (напр., меняя число), что порой существенно меняет смысл цитаты. Обычно сокращения, сделанные свт. Григорием Паламой, внутри цитат мы никак не обозначали, за исключением добавления «ср.» при ссылке на первоисточник, только в редких случаях восстанавливая опущенные слова в угловых скобках или обозначая лауну с помощью многоточия в угловых скобках (квадратные скобки указывают на смысловые дополнения при переводе). Курсив без кавычек указывает на аллюзии, отсутствие курсива внутри кавычек — на расхождения в словах (или частях слов) с подлинниками (совпадение цитаты с разночтениями, зафиксированными в современных критических изданиях, расхождением не считалось). В некоторых случаях цитаты вообще не находятся у названных авторов. Что же касается контекстов и макроконтэкстов, то здесь интерпретация свт. Григорием Паламой приводимых им святоотеческих текстов, на наш взгляд, гораздо более уязвима. В отдельных примечаниях²⁹ мы привели ряд примеров и наблюдений, позволяющих сделать вывод, что критика со стороны Григория Акиндина в адрес свт. Григория Паламы не всегда была обосновательной.

* * *

К публикации присовокуплен перевод небольшого сочинения *Изложение чудовищного множества нечестий Варлаама и Акиндина*, поскольку его содержание довольно близко излагается свт. Григорием Паламой в *Опровержении* I, 7, 15–46. В. С. Псевтонгас считает, что произведение написано в 1344 г. сразу по окончании *Опровержений*, но о связанных с этим обстоятельствах в ГПС ничего не говорится. По нашему мнению, *Изложение* писалось одновременно со вторым *Опровержением* Акиндина, после того как свт. Григорий Палама ознакомился с ямбами Григория Акиндина, которые, по мнению П. К. Христу, распространялись во многих списках³⁰ и в которых Палама

²⁸ См., напр., примеч. 564, 599 и др.

²⁹ См. примеч. 146, 149, 276, 384, 389, 392, 396, 397, 400, 404, 406, 410 и др.

³⁰ ГПС 2, 26 (без конкретного обоснования). В ТВ II (р. 226, № 11) указана, однако, только одна сохранившаяся рукопись.

(правда, мимоходом) сравнивался с Демокритом, Эмпедоклом, Платоном, Арием, Савеллием, мессалианами³¹. О тогдашней популярности подобного рода произведений свидетельствуют анонимные прозаические сочинения, изданные Львом Алляцием. В одном из них Палама обвиняется в следующих ересь: языческой, платоновской, манихейской, пифагорейской, аристотелевской, в приверженности учениям Ария, Македония, Евномия, Савеллия, Аполлинария, Павла Самосатского, Мани, монофелитов, монофизитов, теопасхитов, афтартодокетов, иконоборцев, мессалиан, латинян³². В другом предлагается аналогичный перечень, но менее развернутый³³. В сочинении *Изложение чудовищного множества нечестий Варлаама и Акиндина* свт. Григорий Палама воспользовался оружием своих оппонентов.

Впервые *Изложение* было издано Досифеем Иерусалимским в Яссах в 1698 г.³⁴ и более не перепечатывалось вплоть до критического собрания сочинений свт. Григория Паламы³⁵, где учтены следующие рукописи XV в.: Coisl. 98, f. 211r–212r (= C₁); Διονυσίου 192 (Αθωνος 3727), f. 178v–183r (поздний список с него: Pantel. 1101, f. 178r–183r, 1900 г.) (= Δ₄); Bodl. Laud. gr. 87, f. 347r–349v (= L); Paris. gr. 1238, f. 188v–190r (= P₁). Этот же текст сохранился и в рукописи Mosq. Syn. gr. 237, f. 203r–205v (= R₁), написанной монахом Иларионом в монастыре Святой Троицы на Халки в 1607 г. Разночтения (обычно единичные) несущественны и в переводе опущены.

* * *

Опровержения Акиндина до недавнего времени не переводились ни на один язык, кроме новогреческого³⁶. Новогреческий перевод упрощает сложные синтаксические периоды и конструкции, однако бесполезен при поисках смысловых эквивалентов, ибо вся лексика сохранена в переводе почти полностью. Наш перевод первых двух *Опровержений*, впервые опубликованный в 2009 г., был выполнен в 2002 г. независимо от новогреческого парафраза³⁷, который стал нам доступен лишь позже и с которым мы сверили только наиболее спорные места. В 2010 г. вышел полный русский перевод

³¹ PG 150, 850.

³² PG 150, 865–866.

³³ PG 150, 870–871.

³⁴ Τόμος ἀγίατης. Σ. 13–17.

³⁵ ГПС 2, 579–586.

³⁶ ГПА 5–6 (1987).

³⁷ В ГПА воспроизведен параллельно и древнегреческий текст согласно ГПС, но пользоваться им можно лишь с необходимой осторожностью, ибо, помимо отсутствия аппарата, в перепечатке имеются пропуски и опечатки.

Опровержений, выполненный еп. (Старостильной Греческой Церкви) Нектарием (Яшунским)³⁸. Переводчик и редактор использовали в своей работе наше издание, не упомянув, однако, о его существовании. К данному переводу и книге в целом относится все, сказанное нами по поводу другого перевода еп. Нектарием сочинений свт. Григория Паламы³⁹, так что пользоваться этим изданием следует с осторожностью.

³⁸ Свт. Григорий Палама. *Антиретики против Акиндина* / Пер. Р. В. Яшунский, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар, 2010 (Патристика: тексты и исследования).

³⁹ Дунаев А. Г. [Рец. на:] Свт. Григорий Палама. Трактаты / Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007. 251 с. (Патристика: тексты и исследования) // БТ 42 (2009), 372–382 (электронная версия: <<http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Iashunsk.htm>>).

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

В дополнение к указанным в начале книги обозначениям использованы:

- * — примечание переводчика (астериск ставится после номера сноски только в примечании)
- (Изд.) — часть примечания, принадлежащая греческим издателям
- (Пер.) — часть примечания, принадлежащая переводчику

Перекрестные ссылки на примечания без указания номеров страниц относятся лишь к *Опровержениям Акиндина*.

**Первое опровержение Акиндина, содержащее
перечисление ересей, в которые рискнули впасть
он сам и его сторонники, говорящие, что в Боге
совершенно не различаются сущность и энергия**

*Глава 1. [О том], что мы снова взялись писать
по необходимости*

- (1) Было¹ бы несправедливо удерживать обвиняемого от защиты, пока присутствует² требующий ответа обвинитель. И если нападающий вотще будет обличен соборным судом и не замолчит, тогда как судьи не могут наложить наказание согласно решению, какой довод мог бы удержать оправдывающегося [от апологии]? Итак, снова надлежит Гераклу подступить к гидре, у которой после отсечения опять вырастает голова (или головы), а судьям — быть готовыми прижигать огнем правосудия гортань, вновь лишенную голов³. Но⁴ чтобы речь

¹ Первая книга *Опровержений* является на самом деле продолжением (второй частью) трактата свт. Григория Паламы *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως*, написанным в связи с открытым вступлением в полемику Григория Акиндина — по-видимому, не ранее июня 1342 г. Ср. примеч. 231 и предисл. (Здесь и далее звездочка у номера сноски означает примечание переводчика, тогда как сноска без звездочки принадлежит издателю трактата В. Д. Фанургакису. В том случае, когда сноска дополнена переводчиком, границы ответственности обозначаются с помощью (Изд.) и (Пер.). Уточнение ссылок на PG или дополнительные ссылки на новейшие издания не оговариваются. Выходные данные современных критических изданий, ссылки на которые приводятся сокращенно, можно установить с помощью стандартных библиографических и патрологических справочников, перечисленных в каждом конкретном случае в указателе цитат в конце этой книги; там же оговорено и наличие русских переводов.)

² Вариант перевода (если понимать форму *παρίη* как производную от *παρίημι*): «пока не уступит».

³ Общий полемический топос. В своем раннем произведении свт. Григорий Палама писал о диаволе как о «многоглавой гидре» (*Житие Петра Афонского*, 31 // ГПС 5, 179: 12). Позднее Никифор Григора сравнит с гидрой свт. Григория Паламу (*Опровержения*, I, 1, 6, 7 // WBS 12, р. 155: 9–10 Beyer), что свидетельствует о едином языковом пространстве авторов XIV в.

⁴ Следующий далее риторический период очень труден для перевода и интерпретации. Ниже предложено наше толкование в контексте Ветхого Завета.

соответствовала примерам, скорее требовался бы, конечно, живой и очень сильно увеличенный жезл Моисея⁵, дабы — даже если соперничающая злоба, тщеславясь в приношении равного по силе⁶, будет еще более противиться и противостоять Богу, поощряющему любезное⁷, — убралось прочь прорицание не то что живых, но существующих⁸ [противников], притворившееся равно (ἐφάμιλλα) живым. По этой причине прорицатели противопоставляют наносимым ударам свое собственное могущество. Нужно, чтобы перед их взорами выступившее вперед слово боголюбца произвело воспалительные нарывы, дабы предсказатели не могли более без стыда показываться царю обмана⁹.

Но у стремящегося к славе людской и ради нее вновь клеветнически¹⁰ предпринимающего спор — множество царей¹¹. *«Ибо кто кем побежден, тот тому и раб»*¹². А у нынешних противников ясной истины — для почти полного сходства с когда-то бывшими [богоборцами]¹³ — есть даже некая собственная царица¹⁴, вместе с которой и из-за которой все они, радуясь противлению¹⁵, изо всех сил избегают бесславного поражения, не зная, что бывает и славное, а вернее, полезное и прекрасное поражение. Гераклом же, нечто из себя представлявшим, и поистине великим Моисеем я назвал выше не себя самого,

^{5*} Ср.: Исх. 7, 9–12.

^{6*} То есть одинаковых с Моисеем чудес.

^{7*} То есть израильский народ.

^{8*} Игра слов: ζώντων — ὄντων.

^{9*} То есть предстать перед очами фараона (диавола). Ср.: Исх. 9, 11: после того, как воспаление поразило не только египтян, но и самих волхвов, эти последние более не упоминаются.

^{10*} Обигрываются два значения слова βᾶσκανος — «клевета» и «ворожба» (ср. предыдущий абзац).

¹¹ По мнению издателей, подразумеваются малолетний Иоанн V Палеолог, его мать Анна, регент (опекун) патриарх Иоанн Калека и наварх (адмирал) Алексей Апокавк.

¹² 1 Пет. 2, 19.

^{13*} По-видимому, намек на слуг библейской Иезавели, с которой паламитские богословы часто сравнивали Ирину Хумнену. Подробнее см.: Мейендорф 1997. С. 113, примеч. 152.

¹⁴ Намек на Ирину Хумнену (в монашестве — Евлогию) (Изд.). Как замечает о. Иоанн Мейендорф (там же, примеч. 152), в этом сочинении Евлогия (вдова Иоанна Палеолога) называется βασιλῖς, βασιλίσσα, а правящая Анна — Αὐτοῦστα и Δέσποινα. Об Ирине см.: ИАВ VI, 1511–1520 (Пер.).

^{15*} Ср.: Еф. 2, 2; 5, 6; Кол. 3, 6.

а само истинное Слово, которое, согласно [жившему во времена] Дария и Кира Зоровавелю¹⁶, над всеми властвуя, все время пребывает необоримым, даже подвергаясь нападению.

Глава 2. Какова цель слова и почему богоборцы (ἀντίθεοι)¹⁷ лгут, что мы говорим о двубожии

- (3) Итак, можно видеть, как от моих недавних и нынешних слов на губах противников возникают нарывы, то есть злословия, выходящие из их речей. Но я знал, что, для того чтобы все могли легко поймать их с поличным благодаря хорошей обозримости, нужно представить здесь, собрав как можно больше, [их злословия]. Тогда как мы говорим, что боготворящая благодать Бога нетварна, как и всякая природная энергия Его, неотделима от сверхсущей сущности, но по обозначению ей не тождественна (ведь по сверхсущей сущности мы узнаём, что Бог существует сверхсущно, а по энергии уразумеваем Его исхождение к сущему и соответствующую ей¹⁸ силу), они обвиняют нас, что мы говорим о двух богах: один [бог] — сущность, а другой — энергия. Сами же, чтобы не получилось у них того же, говорят, что одно лишь нетварно — сущность Бога. Поэтому и боготворящий дар Духа называют они тварным, а сущность и природную и сущностную (οὐσιώδη) энергию — одним и тем же и не имеющим различия у Бога. Акиндин же, желая окрасить простецов, придумал говорить, что Сын или Святой Дух являются этой нетварной энергией. Следовательно, должно вкратце и об этом рассудить здесь заранее, ибо, Бог даст, подробнее будет сказано в последующих словах¹⁹.

Глава 3. Об общих Высочайшей Троицы нетварных энергиях, которые Акиндин пытается разнообразно уничтожить

- (4) Божественный Павел, отводя приходящих [к христианству] от идоложертвенного, сказал, что *знание не у всех*²⁰.

¹⁶ Ср.: 1 Езд. 4, 35–41.

¹⁷ противники (ἀντίθεοι) LP₁.

¹⁸ То есть энергии либо исхождению (по-греч. оба слова жен. рода).

¹⁹ Как видно из этого и аналогичных мест, следующие книги задуманы уже при составлении первой книги *Опровержений*.

²⁰ Ср.: 1 Кор. 8, 7.

В таком случае сколь больше позволено будет говорить это нам, пытающимся, насколько возможно, отвести [от ереси] присоединяющихся к новому нечестию и принуждаемым говорить об энергиях Божиих — поистине надмирных, и домирных, и [пребывающих] в мире — теми, кто отвергает их? Однако для всех, посвященных в божественное, и [для] те[х], которые, правильно поступая, готовы послушно внимать таковым, благоприемлемо то, что я намерен говорить.

Бог в том, что (τί ποτε) Он есть по сущности, изъят и отрешен от всего, совершенно превыше всякого ума и всякого слова, единения и всяческой причастности, безотносителен, непостижим, непричастен, незрим, неуразумеваем, безымянен и абсолютно невыразим. Но так всепресущественно в непреступных [высотах] всецело превышеутвержденный, по преизбытку природной благодати и от вечности промысляющий обо всех столь низших Его [созданиях], еще даже не существующих, каждое [творение] Он предузнал и предопределил вневременной мыслью. Он заранее заботился тогда, прежде чем привести это к бытию, о нужном для этого сроке и, пожелав, произвел каждое [творение] в срок, дав каждому из них соответствующую красоту. Он [все] удерживает, и спасает, и улучшает, и [всем] руководит: если даже [что-то] где-нибудь и могло бы поколебаться, Он исправляет, приводит в прежнее [состояние] и соединяет каждое из сущего [творение] не только с ним самим и друг с другом, но и с Самим Собой спасительным и неклонимым коромыслом [весов] правосудия, насколько они [создания] могут вместить, каждое в подобающей пропорции.

По этим-то энергиям в некоем отношении узревается (6) Оный, безотносительный по сущности. По каким же именно? По желающей и созидающей, удерживающей и назирательной, по которой Он, очевидно, и называется Богом²¹. Таким образом и богоименование это «*есть название относительное, а не абсолютное*», говорит Григорий Богослов²². Именно в этих

²¹ Возможно, автор намекает на распространенную «этимологию», производящую θεός от θεόμα (видеть), ср. примеч. 271. У свт. Григория Богослова, на которого ссылается далее свт. Григорий Палама, приводятся также другие этимологии (от θέειν — бежать, или αἰθεῖν — гореть), ср. также примеч. 260.

²² Свт. Григорий Богослов. Слово XXX о Сыне (Богословское 4), 18 // P. 206: 9–10 Barbel; SC 250, p. 264: 10–11 Gallay; PG 36, 128 A.

и таковых энергиях относительно узревается безотносительный по сущности, как начало, зиждитель и виновник причинносущего. Стало быть, согласно этим [энергиям] Он имеет какую-то причастность, согласно той [сущности]²³ будучи непричастным. «Ибо все, — говорит [Дионисий], — причастно промыслу, источаемому из всепричинного божества»²⁴, — и мыслится неким образом согласно этим [энергиям], согласно той [сущности] будучи непомышляемым. «Ведь мы говорим, — говорит [Василий], — что познаём нашего Бога по энергиям» (величию²⁵, творческой и промыслительной силе²⁶ и [им] подобным), «но не уверяем, что приближаемся к Его²⁷ сущности»²⁸. И мыслится Он поэтому и именуется некоторым образом согласно этим [энергиям], относительно той [сущности] пребывая безымянным и неизреченным. И, выражаясь словами великого Дионисия, «по преизбытку благости Он бывает вне Себя промыслами ко всему сущему и как бы заворачивается благостью, и любовью, и рачением, и от отрешенности от всего и над всем снисходит ко всему по испускающей (ἐκστατικήν) пресущественной силе, не выходя из Себя»²⁹. Этой-то промыслительной причине всего, а если хочешь — промыслам и энергиям, [которые] суть общие энергии Отца и Сына и Святого Духа, мы наставлены³⁰. Ибо, согласно богومудрому Максиму, «обща у триипостасной различенной Еди́и́цы зиждительные промыслы и благости»³¹: назвав их «зиждительными», он показал, что они нетварны.

²³* Сущности.

²⁴ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, IV, 1 // Vol. 2, p. 20: 13–15 Neil; PG 3, 177 С.

²⁵* Lin. 6 Courtonne.

²⁶* Lin. 18 Courtonne.

²⁷* «самой» Courtonne (без разночтений).

²⁸ Свт. Василий Великий. *Письмо ССXXXIV*, 1 // Vol. 3, p. 42: 28–30 Courtonne; PG 32, 869 А.

²⁹ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, IV, 13 // Vol. 1, p. 159: 10–14 Suchla; PG 3, 712 АВ (Изд.). Ср.: Пс.-Максим Исповедник. *Разные главы*, V, 86 // PG 90, 1385 А (Пер.).

³⁰* Букв. «посвящены».

³¹ Иоанн Скифопольский. *Схолии к трактату «О божественных именах»*, II, 5 // PG 4, 221 АВ (Изд.). Атрибуция схолии, имеющейся в сирийском переводе, дана согласно таблице в изд.: Rorem P., Lamoreaux J. C. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxford, 1998. P. 271 (Пер.).

*Глава 4. Более подробное доказательство,
что Акиндин нечестиво говорит, будто таковыми
энергиями являются Сын и Святой Дух*

Итак, мы наставлены, что эти нетварные энергии общи, (7) а вовсе не ипостасны (ὑφεστῆκυίαις) по себе, как часто и многоречиво выдумывает Акиндин. И ни Сын, ни Святой Дух не являются каждой [из этих энергий], хотя и не вне их. Так говорит и соименный богословию Григорий: «Я подумал о солнце, луче и свете. Но и здесь существует опасность, как бы мы, предоставив сущность Отцу, не лишили ипостасности другие [Лица], сделав их силами Божиими, существующими неипостасно (ἐνυπαρχούσας οὐχ ὑφεστῶσας)»³². И в словах ко Клидонию он говорит: «Называть Сына лучом Отца, словно солнца, свойственно нечестию Аполлинария»³³. «Ибо есть и другое солнце, одинаково относящееся к Отцу величием, силой, сиянием и всем у него³⁴ созерцаемым»³⁵. «Ибо богатство Их, — говорит [Григорий Богослов], — сродность и единое исторжение светлости»³⁶, «и, словно в трех солнцах, одно слияние света»³⁷.

Следовательно, точно так же, как одним образом запрещено называть Сына лучом Отца, но другим образом благочестиво говорится [это о Сыне], чтобы мы уразумели присущие Отцу бесстрастность рождения и вечность, вместе с лучом мысля все это и воипостасность (τὸ ἐνυπόστατον)³⁸, — так и о Сыне говорится, что Он является силой Отца, энергией, премудростью, советом и тому подобным, чтобы и посредством сих [именований], согласно Афанасию Великому, мы

³² Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XXXI о Святом Духе (Богословское 5), 32 // P. 274: 1–5 Barbel; SC 250, p. 338: 1 — 340: 6 Gallay; PG 36, 169 B.

³³ Ср.: свт. Григорий Богослов. Письмо CI ко Клидонию, 67 // SC 208, p. 66 Gallay; PG 37, 192 B (у свт. Григория Паламы вольное переложение).

³⁴ «солнца» у свт. Григория Нисского.

³⁵ Ср.: свт. Григорий Нисский. Против Евномия, I, 533 // Vol. I, p. 180: 23–27 Jaeger (без разночтений); PG 45, 416 BC.

³⁶ Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XL на Святое Крещение, 5 // SC 358, p. 204: 9–10 Moeschini; PG 36, 364 B.

³⁷ Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XXXI о Святом Духе (Богословское 5), 14 // P. 244: 7–8 Barbel; SC 250, p. 302: 8–9 Gallay; PG 36, 149 A.

³⁸ Здесь и далее в переводе мы стараемся сохранять различие между словами «ипостасный» и «воипостасный», хотя далеко не всегда это различие имеет терминологическое значение.

«подразумевали бесстрастность рождения, вечность и [все] подобающее Богу»³⁹ и что *чрез Него все*⁴⁰ произошло⁴¹. Итак, исследовав [отеческие писания], можно узнать, что с каждым из этих [эпитетов] отцами подразумевалась или даже называлась воипостасность, и так они отличали [эти определения] от общих энергий.

- (9) А то, что нетварные божественные энергии сообща узреваются у Трех Лиц, провозглашается всеми вместе богословами как нечто обще[известное]. Так, превеликий во всем Василий, именно это показывая и тем самым доказывая, что Сын не является таковой энергией Бога, говорит: «Если Сын — дело (ἐνέργημα), а не порождение (γέννημα), то Он [не только] не есть ни произведший действие [ὁ ἐνεργήσας], ни тем более испытавшее действие [ἐνεργηθέν] (ибо действие [ἐνέργεια] — иное в сравнении с ними), но и неипостасен, потому что нет воипостасного действия (οὐδεμία ἐνέργεια ἐνυπόστατος)»⁴². Ясно ли видишь, что энергии Божии не являются ни творениями, поскольку творения — результат действия (ἐνεργηθέντα), ни Сыном, ибо Он в ипостаси (ἐνυπόστατος)? Но и в словах «О Духе»⁴³ он, перечислив, насколько было возможно, эти энергии⁴⁴, добавляет затем: «Все это Святой Дух имеет вечно, однако Источающийся от Бога — в ипостаси, а те, из Него источаемые, суть Его энергии»⁴⁵. Итак, сказав, что только Святой Дух воипостасен, он показал, что эти энергии не воипостасны, а вымолвив, что Дух имеет их вечно, он возвестил их нетварность. И как что-то тварное не было бы воипостасным? И как, опять-таки, это множество, притом источаемое от Духа, было бы сущностью Божией? Поэтому он снова говорит: «Энергии Божии разнообразны, а сущность — проста»⁴⁶. О каких

³⁹ Свт. Афанасий Великий. *Против ариан*, I, 28 // PG 26, 69 AB.

⁴⁰ В цитате τὰ πάντα (в Новом Завете во всех рукописях без артикля), что немного меняет смысловой оттенок (в сочетании с артиклем это слово в ед. или мн. числе означает «целое»; обычно в ед., но часто и во мн. — «вселенная, мир»).

⁴¹ Ср.: Ин. 1, 3.

⁴² Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, IV // PG 29, 689 С.

⁴³ То есть в пятой книге *Против Евномия*.

⁴⁴ Там же, V // PG 29, 761–772.

⁴⁵ Там же, 772 С.

⁴⁶ Свт. Василий Великий. *Письмо ССXXXIV*, 1 // Vol. 3, p. 42: 27 Courtonne; PG 32, 869 A.

энергиях говорит он? Он и сам упомянул там о них: «Промысл, силу, благодать», «проведение, созидание, воздаяние»⁴⁷ и все подобное.

А божественный Кирилл говорит, [обращаясь] к полуари- (10)
анам, утверждавшим, что Сын подобен волею Отца: «Сын, будучи ипостасным, никоим образом не будет похож на безыпостасное воление»⁴⁸. И опять: «У [пребывающих] в сущности и ипостаси (ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) [имеется] подобие по отношению к сущим и ипостасным (ἐνοῦσία καὶ ἐνυπόστατα), но не по отношению к имеющим бытие в других, как премудрость в мудром и воля в волеизъявителе»⁴⁹. Соименный же философии и мученик Христов Иустин говорит: «Если одно — существовать (ὑπάρχειν), и другое — существовать в [чем-либо] (ἐνυπάρχειν), и существует сущность Бога, а воля существует в сущности, то одно — сущность Бога и другое — воля»⁵⁰. И снова: «Воление — или сущность, или присуще сущности. Но если оно сущность, то нет волящего; если же оно присуще сущности, то неизбежно они разные (ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν). Ибо сущее и присущее не тождественны»⁵¹. И опять: «Если Бог волит»⁵² многое, но Он не есть многое (очевидно, что по сущности)⁵³, то не одно и то же у Бога бытие и воление»⁵⁴. Не ясно ли различие божественной сущности по отношению к божественной энергии и вместе с тем к каждой Ипостаси? Следовательно, можно (ἔνι) говорить и о Сыне, что Он многое волит, но многое не существует (οὐκ ἔνι) по ипостаси, поэтому воля и ипостась не тождественны. Равным образом можно говорить и об Отце и Духе; но и о любой природной энергии можно сказать то же, что о воле, ибо и воля есть некая природная энергия Бога. Поэтому Григорий, божественный председатель Нисской [кафедры],

⁴⁷ Там же, строки 7–8, 18–19 Courtonne.

⁴⁸ Ср.: свт. Кирилл Александрийский. *Сокровищница о Святой Троице*, 8 // PG 75, 101 D.

⁴⁹ Ср.: там же, 104 A.

⁵⁰ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 1 // P. 177 E 4 — 178 A 3 Morel; PG 6, 1432 A.

⁵¹ Там же, III, 2 // P. 179 C 6 — D 2 Morel; PG 6, 1433 B.

⁵² То есть, согласно дальнейшему контексту Пс.-Иустина, желает сотворить.

⁵³ Пояснение свт. Григория Паламы.

⁵⁴ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 2 // P. 179 D 2–4 Morel; PG 6, 1433 B.

говорит следующее: «Бог являет действующего, а божество — энергию. Однако никакое из Трех [Лиц не есть] энергия, но, лучше, каждое из Них — действующее»⁵⁵. Стало быть, есть и божество энергий, созерцаемых в трех [Ипостасях], однако не существующих в собственной ипостаси, даже если оно⁵⁶ и не отдельно от них⁵⁷. Ведь кроме тех трех [Ипостасей] в Боге нет ничего воипостасного, то есть самоипостасного.

*Глава 5. Еще [одно] доказательство, что он нечестиво
говорит, будто существует единственное нетварное
божество — существо Бога*

- (11) А то, что это божество, узреваемое обще у трех [Ипостасей], и сущностью не является, помимо всех прочих богословов и сей научил нас подробно. Ведь, написав об этом в [книге] «К Авлавию» и показав это многожды, уже заканчивая сочинение, он говорит: «Сказанным установлено, что имя божества обозначает энергию, а не природу»⁵⁸. Какую энергию? «Назирательную и зрительную»⁵⁹, как говорит там сей божественный светоч (θεοφάντωρ). Акиндин же утверждает: «Нет иного нетварного божества и энергии, кроме природы Бога», — очевидно отделяя от божества и явно совлекая в тварь оную зрительную энергию (говоря то же самое — божественные проведание и промысл) как не являющуюся божественной природой. И опять: «Благочестивое рассуждение не принимает иного нетварного божества, кроме божественной природы», — ясно называя «благочестивым рассуждением» лишь Варлаамово и свое собственное злословие, [тогда как] божественные богословы учат противному. И снова: «Ничто другое мы не можем помыслить нетварным и природным у Бога, кроме сущности Его и природы, — ни несущностное, ни безыпостасное, ни иную, помимо Сына, премудрость, или

^{55*} Цитата не установлена. Ср. примеч. 284 и 570. В ГПС ссылка на сочинение *К Авлавию* // Vol. III/1, p. 46 Müller; PG 45, 124 D, однако там святитель пишет дословно, что «имя божества обозначает энергию, а не природу».

^{56*} Божество.

^{57*} Ипостасей.

⁵⁸ Свт. Григорий Нисский. *К Авлавию о том, что не три бога* // Vol. III/1, p. 46: 16–17 Müller; PG 45, 124 D.

⁵⁹ Там же // P. 44: 10, 50: 1–2 Müller; PG 45, 121 D, 128 B.

славу, или благодать, и просто общую нетварную энергию Святой Троицы», — то показывая чуть выше названные богословами общие нетварные энергии трех поклоняемых Лиц тварными, то называя каждую самоипостасной, в ином же [месте] худо сливая [их] с природой Бога, словно ничем от нее не отличающихся.

*Глава 6. [Доказательство], что и глава божественного
Максима о том, что «Бог не принадлежит ни
к мыслящим, ни к мыслимым»⁶⁰, приводится [Акиндином]
против самого себя*

Ему же и его [сторонникам] подручным [средством] служит (12) очень (ᾠον) премудро написанное почтенным Максимом: «Всякое мышление как в сущности непременно имеет опору как [ее] качество, так около имеющей качество сущности и движется, ибо оно, не будучи <всецело> абсолютным и простым, не может воспринять что-либо абсолютное и простое, субстанциальное само по себе⁶¹. Бог же, совершенно простой в том и в другом — и сущность [Его] без того, что в субстрате, и мышление вовсе не имеет <какого-либо> субстрата, — не принадлежит к мыслящим и мыслимым как очевидно сущий превыше сущности и мышления»⁶². Итак, это [высказывание] сподручно им, поскольку они не понимают, о каком мышлении идет речь у одного божественного мудреца — а именно, о том, по которому Бог совершенно абсолютен, Сам Себя мысля и не исходя из Себя, как и сам [Максим] указал в середине речи⁶³. Наша же речь [обращена] к нынешним поносителям об исхождении и энергиях, благодаря которым Бог узревается в некотором отношении, как показано ранее, а не [о том], что тот славный [муж] пишет таковое в соответствии с отрицательным богословием. Ведь и у богословов существует обычай говорить о чем-то утвердительно⁶⁴, приобретшем «значение

⁶⁰ Прп. Максим Исповедник. Главы богословские и домостроительные, II, 2; 3 // PG 90, 1125 CD.

^{61*} Принимаем чтение ὡρεστὸς (L), в других рукописях и в PG чтение ὡρεστώς.

⁶² Там же, 3 // PG 90, 1125 D.

⁶³ Там же, 2 // PG 90, 1125 C.

^{64*} Ср. эти слова (вместе с дальнейшей скрытой цитатой из Пс.-Дионисия):

*превосходного отрицания»*⁶⁵, как это и сам [Максим] показал в конце главы, сказав, что причиной таковых его слов является *непринадлежность Бога ни к мыслимым, ни к мыслящим*. Особенно невозможно было бы отрицать два [обстоятельства], очевидно присутствующие прямо с начала [главы] и являющие сверхъестественность созерцаемого в Боге, — а именно, что [Максим] богословствует по превосходному отрицанию и что богоречивый [муж] отказывается говорить о мышлении у Бога как о качестве, а не как об энергии.

- (13) Однако сказав, что Бог прост в том и другом, божественный Максим доказал тут, что [Бог] имеет и сущность, и энергию, каковую [Максим] и называет здесь мышлением, но что при этом они взаиморазличны. Ведь ему принадлежит высказывание: *«Невозможно обрести число без (χωρίς) различия»*⁶⁶. Но и отрицательное богословие не противоречит положительному⁶⁷, но, скорее, показывает преестественность его, что мы справедливо прилагаем все [эпитеты] к Богу, но Бог имеет их превыше того, что мы можем говорить или мыслить.

Глава 7. Что вследствие тех догматов о божественной сущности и энергии, которые насочиняли Акиндин и его [сторонники], они впадают более чем в пятьдесят худых мнений и, распахнув дверь, дозволяют войти попросту всем от века лукавым ересям

- (14) Итак, Акиндин и все, кто за ним [следуют], не приняв во внимание ни одно из таковых [соображений], утверждают, что у Бога нетварная сущность и нетварная энергия — одно и то же, безо всякого различия. Следовательно, им неизбежно при-

прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 4; 12 // Сар. 4 и 12b, vol. 2, p. 13: 36 и 36: 31–32 Kotter; PG 94, 800 С и 848 В. В указанных местах Дамаскин приводит в пример слово «мрак», которое, согласно прп. Иоанну, применительно к Богу указывает, что Бог не свет, но превыше света.

⁶⁵ Пс.-Дионисий Ареопагит. *Письмо IV к Гаю* // Vol. 2, p. 161: 15 Ritter; PG 3, 1072 В, с толкованием на это место // PG 4, 533 АВ.

⁶⁶ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Письмо XII к Иоанну кувикулярию* // PG 91, 485 С («Ведь невозможно утверждать, что без (ἀνευ) количества можно показать различие»); *К пресвитеру Марину* // PG 91, 41 ВС («Ибо невозможно, чтобы различие было без (χωρίς) количества или количество распознавалось помимо являющего его числа»).

⁶⁷ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О таинственном богословии*, I, 2 // Vol. 2, p. 143: 5–6 Ritter; PG 3, 1000 В.

ходится говорить, что одно из этих имен — абсолютно пустой звук, а скорее, они сводят оба [имени] через каждое к этому каждому. Ибо как нельзя говорить, что природа Божия имеет и сущность, поскольку у Бога совершенно не различаются сущность и природа, так и они не смогут утверждать, [оставаясь] последовательными сами себе, что сущность Божия имеет энергию, раз, по ним, божественная энергия никак не отличается от божественной природы⁶⁸.

(1) Поскольку они говорят, что энергия — пустой звук, как (15) будто нет божественной природной энергии, то впадают в безбожие, уничтожая бытие Божие. *«Ибо нельзя действовать без <природного> действия, как и существовать без существования, а недеятельное — и несуществующее»*⁶⁹. Ведь говорит премудрый в божественном Дамаскин: *«Невозможно существование неполной природы, а природная энергия не относится к внешним вещам, и ясно, что природа не может ни быть, ни познаваться без природной энергии»*⁷⁰. А божественный Максим снова говорит, приводя с собой всех сосвидетельствующих ему богоносных [отцов]: *«Святые отцы ясно говорят, что какая бы то ни было природа не существует и не познается без сущностной ее энергии»*⁷¹; и опять: *«Какая природа недеятельна*

⁶⁸ Следующие далее «ереси», в которых последователи свт. Григория Паламы и их противники обвиняли друг друга, на полях всех рукописей пронумерованы, а в некоторых добавлены (не всюду) и названия ересей. В переводе рукописная нумерация обозначена верхними индексами в круглых скобках. Очевидно, что нумерация ересей в рукописях довольно искусственная, сделанная для оправдания числа, названного в заголовке, причем в ереси зачисляются иногда положения, не относящиеся к ним. Затруднения при подсчитывании ересей отражают и частые отсутствия названий этих ересей — видимо, потому, что дать соответствующие определения в одном-двух словах порой весьма непросто. В целом количество ересей, сформулированных в данной главе, не намного превышает число, названное в трактате свт. Григория Паламы *Изложение нечестий Варлаама и Акиндина*, написанном чуть ранее первой книги *Опровержений Акиндина* (рус. пер. см. в наст. издании).

⁶⁹ Ср.: прп. Максим Исповедник. *О двух волях единого Христа Бога нашего* // PG 91, 200 С (окончание фразы у Максима: «...без сущности и природы») (Изд., Пер.). Выражение, похожее на заключительные слова в цитате у Паламы, встречается у прп. Максима Исповедника в *Письме к Анастасию монаху* // PG 90, 132 В (Пер.).

⁷⁰ Прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, III, 15 // Сар. 59, vol. 2, р. 149: 132–134 Kotter (с разночтениями); PG 94, 1056 С.

⁷¹ См. житие прп. Максима Исповедника: Анастасий апокрисиарий. *Изложение прения*, 8 // PG 90, 121 С; ср.: прп. Максим Исповедник. *Диспут с Пирром* // PG 91, 341 С.

или вне природной энергии? Ибо поскольку она никоим образом не лишена существования, то не [лишена] <так же> и природной силы; если же она не причастна ей, то была бы непричастна и существованию»⁷². И снова [в письме] «К Никандру» он пишет о том же: «При уничтожении природного хотения и сущностной энергии <...> как будет [существовать] Бог или человек и как, будучи по природе тем или другим, окажется не сохраняющим полностью особенность каждой природы <...>? Ибо лишенное природного будет и вне самой сущности (καὶ αὐτῆς ἔξω τῆς οὐσίας), не имея никакого существования»⁷³. Ясно ли видишь, Акиндин, многие [свойства] у природы, хотя она одна? И что особенностью ее является природное хотение и таковая энергия? И что она ущербна, а лучше — не существует без них, и через них природа обнаруживает себя, что она есть на самом деле, но природа не есть эти [хотение и энергия], и относительно них она [природа] невыразима?

- (16) А мудрейший среди мучеников Иустин, в то время как эллины утверждали то же самое, что и ныне мы слышим от Акиндина, будто вовсе нет у Бога разделения сущности и энергии, ибо он⁷⁴ говорит: «Все, что говорится, у Бога не есть иное и иное и отличное от божественной сущности и между собой, ибо в Боге вовсе нет никакого различия никоим образом, кроме различий относительно трех Лиц», — а те [эллины говорили], согласно изложению возражающего им самого Христова мученика: «Нельзя думать, что как в нас одно — бытие, и другое — воление (τὸ βούλεσθαι), так и в Боге, но, напротив, бытие и воление существует в Нем тождественно, ибо то, что есть, то Он и волит, и то, что Он волит, то и есть, и нет никакого их разделения у Него»⁷⁵; — в то время как эллины утверждали это подобно Акиндину, мудрый мученик⁷⁶ истины Иустин говорит: «Поскольку Бог имеет сущность для существования, а воление (βούλησιν) для творения, то отвергающий различие

⁷² Прп. Максим Исповедник. О двух волях единого Христа Бога нашего // PG 91, 200 В.

⁷³ Он же. К епископу Никандру // PG 91, 96 В (чтение у Паламы явно лучше, чем καὶ τῆς ἔξω τῆς οὐσίας в PG) (Изд., Пер.).

⁷⁴ Акиндин.

⁷⁵ Ср.: Пс.-Иустин Философ. Вопросы христиан к язычникам, III // Р. 176 С 2–6 Morel; PG 6, 1428 D.

⁷⁶ Это слово означает также «свидетель».

сущности и воли (βουλῆς) отвергает и существование Бога, и творение: существование — Его, а творение — не сущих»⁷⁷.

(2) Таким образом Акиндин тем, в чем он теперь противоположен нам, перелагая по отношению к божественной энергии худо сказанное эллинами о божественной воле, дает новую жизнь заблуждениям их, представляя, что Бог не существует, а все является несотворенным⁷⁸. Да что говорю я, что он перелагает по отношению к энергии безбожные речи эллинов о воле? Ведь безбожнейший эллин Юлиан Отступник, восхваляя своего бога-солнце, оказывается владельцем мнения Акиндина, когда пишет в таких же словах: *«Сущность Бога не есть одно, мощь — второе, а действие — третье по сравнению с ними; ибо все, что волит, это Он есть, и может, и действует. Ведь Он и не волит того, что не существует, и не неможен делать то, что волит, и не желает быть деятельным в том, в чем не может быть деятельным»*⁷⁹. Поэтому по справедливости с говорящими, что у божественной природы неотличима нетварная энергия, приключается то же, что с эллинами, ибо Бог познается только по собственным энергиям. Итак, у отвергающего явные (δεϊκτικάς) божественные энергии необходимо будет вытекать непознаваемость Бога, даже если он будет притворяться защищающим Бога.

(3) Но и когда говорят они, а точнее, письменно пытаются выдумывать, будто боготворящая благодать ни тварна, ни нетварна, они утверждают то же самое, что Бог не существует, потому что ни-тварное-ни-нетварное вовсе не существует⁸⁰. Как утверждающий, что просвещающая энергия никоим образом не существует, изъят свет из среды сущих, так и отвергающий боготворящую⁸¹ благодать отвергает бытие Божие.

⁷⁷ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 1 // Р. 177 С 7—D 2 Morel; PG 6, 1429 С.

^{78*} Иными словами, отождествление сущности и энергии (в данном случае — творческой) Бога ведет к пантеизму.

⁷⁹ Юлиан Отступник. *К Царю Солнцу*, 20 // Vol. 2 (2), р. 116 Lacombrade.

^{80*} Аналогичный довод см. в *Изложении нечестий Варлаама и Акиндина*, 7 // ГПС 2, 580, рус. пер. см. в наст. издании.

^{81*} Слово θεολοιός точнее было бы перевести, ради отличия от соответствующего причастия, как «боготворный», но поскольку в русском языке подобные прилагательные имеют не только активное (напр., «благотворный»), но и пассивное (напр., «рукотворный») значение, во избежание двусмысленности в богословски ключевом (в контексте паламитских споров) термине мы предпочли всюду перевести это слово причастием.

Как если бы устраняющий светодательные солнечные лучи утверждал затем, что солнце существует, то был бы поднят на смех, так и эти, утверждая, что божественная сущность есть, а боготворящей благодати и других энергий нет, [говорят смешное].

- (19) ⁽⁴⁾ И в самом деле, согласно этим [акиндинистам], по сущности Бог будет причастен всем, а святыми даже созерцаем, если вселенная [устроена и] держится (συνέστηκε) причастностью Ему и, согласно евангельскому обетованию, Он виден одним святым⁸², собственную же боготворящую энергию, или, что то же сказать, нетварное сияние и благодать, Он имеет совершенно неотличимой от сущности. Однако [утверждать] это запрещено отцами, говорящими, что Бог непричастен по сущности.
- (5) Следовательно, молвящие сие — а иногда они определенно утверждают это — противоположны отцам и становятся в ряды мессалиан⁸³. Ибо как все мы, имея чувствующую и разумную сущность, по природе способны чувствовать и разумны, так будем по природе богами, если бы стали причастными и божественной природе. Но мессалианам одни только люди, притом превосходящие других добродетелью, ложно казались богами по природе, эти же и мессалиан превзошли в нечестии. Ведь говорящие, что обожение есть естественное подражание, утверждают то же самое, согласно сказавшему: «Ибо обоживаемый со всей необходимостью будет богом по природе, *если бы обожение происходило согласно воспринимающей силе естества <...>, и таковой сможет <...> называться и по природе богом*»⁸⁴. И утверждающие, что все причастно божественной сущности, под безумнейшим предлогом ее присутствия повсюду, сделали всякую тварь божественной по природе.
- (20) ⁽⁶⁾ К тому же, поскольку, по ним, божественная энергия ничем не отличается от божественной сущности и действие

⁸² Например, Мф. 5, 8.

⁸³ Обвинение в мессалианстве было выдвинуто Варлаамом против исихастов ранее прочих обвинений, и потому автор переходит в этом пункте к контрнападению в самом начале перечня ересей, еще до арианства, не соблюдая хронологической последовательности. Подробно история мессалианства и возможные поводы для обвинений со стороны Варлаама изложены в кн.: Дунаев 2002, 159–287, 1035–1039.

⁸⁴ Ср.: прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1237 В.

даже нисколько не могло бы отличаться от бытия Божия, следовательно, согласно им, тождественно сказать, что Бог оказал творческое действие на что-либо из всего и что Он начал быть. Ибо, по следствию из их мнения, Бог тогда начал быть, когда привел созданное к творению, ⁽⁷⁾ тем более что Акиндин утверждает, что действие всегда означает создание. Если же Бог — природа без энергии, поскольку Он обладает первой без отличия от второй, то Он и без желания, так как желание — это энергия природы. Стало быть, божественное желание не предшествовало творению сущего, ⁽⁸⁾ потому что нетварное необходимо предшествует творению, а Акиндин говорит, что любая нетварная энергия ничем не отличается от божественной сущности. Следовательно, по нему, одно и то же сказать, что вселенная приведена [к бытию] будь то желанием, будь то природой Бога; и поскольку мы сотворены и есть по желанию Бога, мы сотворены и есть по природе Бога. ⁽⁹⁾ Итак, по справедливости преимущественно большим безбожием подобает принимать творения за богов.

⁽¹⁰⁾ Где говорят они, что энергия — пустой звук, то впада- (21)
ют в безбожие и обожествляют творения; где же сии [еретики] не просто отвергают ее, но и селятся доказать, что божественные энергии, хоть в чем-то отличающиеся от божественной природы, являются тварными, то делают Бога тварью. Ведь к утверждающим, что у Христа одна энергия, снова обращается богомудрый Максим: *«Если эта энергия⁸⁵ тварна, ты обнаружишь тварную <и единственную> природу, если же нетварна, то охарактеризуешь нетварную <и единственную> сущность⁸⁶, так как природные [свойства] <непременно> должны быть соответствующими природам»⁸⁷*. Ведь характеризующее отлично от характеризуемого, и необходимо, чтобы соответствующее — очевидно подходящее — подходило чему-то как-то существующему.

⁽¹¹⁾ Но поскольку они утверждают, что один только Сын (22)
является нетварной энергией — которую сами они называют

^{85*} Уточнение добавлено Паламой согласно контексту Максима.

^{86*} У Максима: «природу».

⁸⁷ Прп. Максим Исповедник. *Диспут с Пирром* // PG 91, 341 A (Изд.). Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, III, 15 // Сир. 59, vol. 2, p. 149: 131 Kotter; PG 94, 1056 C (Пер.).

[«нетварной»], не думая противопоставлять тварным [созданиям] и [не потому], что нет ни одной нетварной общей энергии, которая не [была бы] Его, но для отвержения общих нетварных энергий Поклоняемой Троицы используя слово «один только»⁸⁸, — то если говорят, что Сын имеет ту же энергию с Отцом, тогда и Сам Он, поскольку имеет [ее], будет иметь, по ним, другого Сына, ибо только Сын, по ним, есть нетварная энергия Отца⁸⁹. Если же Он не имеет одинаковой [энергии] с Тем⁹⁰, то не будет иметь и той же сущности, ибо сущность характеризуется [исходя] из энергии. Итак, энергия не принадлежит к ипостасным [особенностям], потому что те характеризуют не сущность, а ипостась. Это еще раз говорит божественный Максим, обращая речь прямо к новопришлым сим богословам: «*Кто когда-нибудь говорил об ипостасной энергии, и откуда и от кого взяв предлагают они это?*»⁹¹.⁽¹²⁾ Следовательно, если нетварная энергия принадлежит не к ипостасным [особенностям], а, согласно Акиндину, Сын не имеет неотлично ту же самую нетварную энергию с Отцом⁹², то Он будет отличающимся от Отца в самих природных [свойствах]⁹³.⁽¹³⁾ Если же Сын имеет не только отличающуюся, но и тварную энергию, то Он будет иметь и тварную природу, а утверждать это ясно свойственно Арию и Евномию и *глаголющим в высоту беззаконие*⁹⁴ из-за ужасного безумия. Ибо тварная энергия, как мы были научены выше, представляет тварную природу.

^{88*} В этой трудной части длинного периода автор хочет сказать, что акиндисты, употребляя о Сыне словосочетание «нетварная энергия», вовсе не желают подчеркнуть положительный смысл выражения в противовес тварному миру или утверждать, что Сын обладает, как и любая Ипостась Троицы, всей совокупностью нетварных энергий, но ставят акцент на словах «один только», чтобы показать, что все остальные энергии, кроме Сына, тварны. Во всяком случае, именно так мы понимаем авторскую мысль.

^{89*} То есть Сын как Вторая Ипостась будет иметь другого Сына в качестве Своей энергии.

^{90*} То есть с Отцом.

⁹¹ Прп. Максим Исповедник. *О двух волях единого Христа Бога нашего* // PG 91, 200 А.

^{92*} Если Сын есть нетварная энергия Отца и при этом Сам имеет нетварную энергию (а если не имеет, см. рассуждение в конце абзаца), то эти энергии необходимо разные, иначе Сын будет Своей собственной энергией.

^{93*} Если у Отца и Сына разные энергии, а энергии суть характеристики природы, то у Отца и Сына разные природы.

⁹⁴ Ср.: Пс. 72, 8.

Если же Сын вовсе не имеет энергии — ни той же, что Отец, ни какой-нибудь другой, то Он будет Сам по Себе безыпостасным, созерцаемым только в Отце.

⁽¹⁴⁾ Но поскольку, по богомудрым богословам, Сын имеет ⁽²³⁾ неотлично от Отца те же самые — не только одну, но и многие — энергии, ни одна из которых не является тварной, ибо творениями являются свершения их, по каковым свершениям всякий здравомыслящий познает присущие Творцу энергии и силы, не становясь, однако, в своей познавательной [способности существом] той же природы, [что и Он]. И не только Сын, но и Дух Святой имеет те же [энергии], так что Каждое [из этих Лиц] вместе с Отцом есть источник сих вечных энергий, согласно боговдохновенным богословам⁹⁵, как мы показали в начале⁹⁶ и полнее изложим в последующих словах. А Акиндин допускает, что каждая из нетварных энергий самоипостасна и является Самим Сыном или Духом Святым, словно у Них нет никакого отличия от энергий. Кто смог бы исчислить еще количество вытекающих отсюда нелепостей?

Одно и то же — говорить об энергиях или порой об энергии ⁽²⁴⁾ применительно к природно присущим Богу [свойствам]. Ведь, согласно священным отцам, как солнце благодаря лучу и греет, и освещает, и животворит, и возвращает, так и Бог действует по отношению ко всему. И потому как о солнце — назовешь ли тот содержащий [все действия] луч, то ты сказал обо всех [тех энергиях], скажешь ли обо всех [энергиях], ты снова говоришь об одном [луче], — так и о Боге. Точно так же и божественный светоч с Ареопага говорит порой о божественной благодати и промысле, в очень многих местах — о промыслах и благостях⁹⁷, но о божественной пресущественности — повсюду в единственном [числе]⁹⁸. И богословствовавшие после него согласно с ним, как ты обнаружишь, иногда говорили о божественной энергии в единственном числе, а иногда — во множественном.

⁹⁵ Ср., напр.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 772 С.

⁹⁶ См. гл. 4, 9 этого слова.

^{97*} Имеется в виду трактат *О Божественных именах* (18 мест, где имеются оба слова вместе в разных числах, не считая употребления этих слов по отдельности; при этом чаще встречается единственное число).

^{98*} Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, I, 1. 5; II, 4 // Vol. 1, p. 108: 9, 117: 5, 126: 14 Suchla; PG 3, 588 A, 593 C, 641 A.

[Дамаскин] говорит: «*Плоть Господа была богата божественными энергиями благодаря чистейшему единению со Словом, так как Слово через нее показывало собственную энергию*»⁹⁹. Видишь ли, [как он называет] одну и ту же [энергию] многими и одной?¹⁰⁰

- (25) ⁽¹⁵⁾ Называющие же эти [энергии] тварными являются и монофелитами, худшими тогдашних и, сверх того, полностью отвергающими сам бывший против тех Собор¹⁰¹. Ибо они будут воображать только одно тварное хотение Христа, и лишь одну энергию — тварную, раз все то тварное, что не есть божественная сущность, вследствие чего, опять-таки, и божественную сущность совлекают в тварь.⁽¹⁶⁾ И не только по этим [причинам], но и потому, что просиявший от Спасителя на горе свет называют творением, сии [еретики] делают Бога творением.⁽¹⁷⁾ Ведь и этот [свет], по святым, есть «*природная слава*» Божия¹⁰², и природный безначальный луч божества¹⁰³, и «*сущностное благолепие*» Бога¹⁰⁴, и *сверхсовершенная и пресовершенная*¹⁰⁵ красота. А тот, чьи природные [свойства] твар-

⁹⁹ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, III, 17 // Car. 61, vol. 2, p. 156: 16–18, 20–21 Kotter; PG 94, 1069 B.

^{100*} Большая часть этого абзаца дословно изложена в трактате свт. Григория Паламы *О божественных энергиях*, 7 // ГПС 2, 101–102.

¹⁰¹ Шестой Вселенский.

¹⁰² Митрофан. *Канон Троицен*: Октоих, глас 2, в неделю на полунощнице, песнь 5, слава. Слав. пер.: «...естественную... славу» // *Октоих. Гласы 1–4*. М., 1981. С. 207 (Изд., Пер.); прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, IV, 19 // Car. 92, vol. 2, p. 219: 39 Kotter; PG 94, 1193 B; Он же. *Об иконах*, III, 29 // Vol. 3, p. 136 Kotter; PG 94, 1349 A; свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, XVIII, 46 // SC 17, p. 196 Pruche; PG 32, 152 C (Пер.).

¹⁰³ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 12 // Vol. 5, p. 449: 4–5 Kotter; PG 96, 564 B.

¹⁰⁴ Седален второй по полиелее на утрени 6 августа (ныне не употребляется в богослужении) (Изд.). Греческий текст, отсутствующий в современных греческих изданиях, цитируется свт. Григорием Паламой в *Триадах* (III, 1, 20 // ГПС 1, 632: 26). В славянской Минее седален сохранился до сих пор: «Сокровенную молнию под плотию существа Твоего, Христе, и божественного благолепия на святей показал еси горе, Благодетелю, просияв сущим с Тобой учеником, и, разумеюще нестерпимую сущую славу Твою, — свят еси, — возопиша, яко, непреступен сый, виден был еси плотию миру, едине Человеколюбче» (Минея. Т. 12: Август. Ч. 1. М., 1989. С. 162–163). Ср. примеч. 235 (Пер.).

^{105*} Сочетание двух прилаг. ὑπερτέλης и πρὸτέλειος (но без какого-либо дополнительного существительного) часто встречается у некоторых святых отцов (в частности, у Пс.-Дионисия Ареопагита, прп. Иоанна Дамаскина, среди эпитетов Бога — см. TLG Index и PGL).

ны, и сам неизбежно тварен по природе.⁽¹⁸⁾ И опять, тем, что они, отчуждая этот [свет] от божественной природы и лишая нетварной божественности, говорят, что он получил начало с Фавора, но будет со Христом в бесконечный век, подобно тому как он будет и с сынами света, несказанно осиявая их, — [тем самым] они будут мнить Христа состоящим из трех природ: человеческой, божественной и одного света.

⁽¹⁹⁾ Называющие творением получаемое святыми от *обитающих во Христе полноты*¹⁰⁶ прямо называют творением и оную полноту, иначе говоря — божественную и энергию, и природу. Поскольку же Василий Великий в [словах] «К Евномию» показывает, что у Бога есть природный чин, согласно которому и по соответствующему ему достоинству, но не по природе, Сын — второй (*δευτερεύειν*)¹⁰⁷, то, по Акиндину, это соответствующее чину достоинство Сына будет тварным, если все тварно, что в чем-то не тождественно божественной природе.⁽²⁰⁾ Однако это прямой признак Ария и как бы некий отросток его безумия, если только [побег] не превзошел даже сие безумие, не щадя и Самого Отца. Впрочем, в то время как этот природный чин у Бога и соответствующее ему достоинство никакой благоразумный [человек] никогда не назвал бы тварным, но, по новоявленному богословию Акиндина, все — нетварная сущность, то, по нему, и чин этот и достоинство — сущность, и Сын по сущности будет вторым после Отца, а это — самое главное в бешенстве Ария.⁽²¹⁾ Если же Акиндин сам по себе навлекает на себя противоречие, то и это есть [признак] его во всем испорченного рассудка.⁽²²⁾ Но и называя изливаемое на нас, согласно пророку Иоилу¹⁰⁸, от Божественного Духа творением, Акиндин и сторонники его — поскольку это [изливаемое] есть боготворящая благодать, которую они называют тварной, — делают тварным и Духа Святого, от Коего изливается боготворящая благодать.⁽²³⁾ Когда же они, говоря о глаголемой ими в собственном смысле благодати как о тварной, утверждают, что данный апостолам через дуновение Христа

¹⁰⁶ Ср.: Кол. 2, 9 (Изд.); Ин. 1, 16 (Пер.).

¹⁰⁷ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 1 // PG 29, 656 А. Сын — второй по отношению к Отцу не по сущности, а по началу и причине.

¹⁰⁸ См.: Иоил. 3, 1–5.

Дух Святой¹⁰⁹, будучи нетварным, является не благодатью, но самой Ипостасью Духа, то они явно оказываются латиномудрствующими. Ибо ведь от Сына Дух и вдвухается, и дается, и посылается¹¹⁰. Итак, латинянам свойственно называть это не благодатью, но самой Ипостасью Духа¹¹¹.

- (27) ⁽²⁴⁾ Кроме того, говорящие, что только сущность Божия нетварна, а все к ней относящееся тварно, и ипостасные [свойства] или назовут сущностью, или совлекут в тварное. Но если назовут сущностью, то являются евномианами, а если сотворенными, то и Евномия превзошли нечестием, потому что тот не все эти [свойства] называл тварными. Но что говорю я об относящихся к ипостасям и к природе энергиях? ⁽²⁵⁾ Ведь сии [еретики] не только энергии называют тварными — откуда можно было бы предположить перенос по омонимии, ибо иногда и результат [энергии] называется действием, — но, чтобы и оправдания не было бы у нечестивцев, даже сами силы Божии определенно называют тварными. ⁽²⁶⁾ Ибо, когда мы говорим, что Бог всемогущ и обладает не только многими, но и всеми нетварными силами, и приводим сказанное Василием Великим, что «Дух Святой прост сущностью, разнообразен силами»¹¹², они утверждают, что эти силы тварны. Хорошо¹¹³, [допустим, что] в противном случае, согласно этим блаженным [горе-богословам], нетварные [силы] будут многими и различными, а посему будет много богов, поскольку

¹⁰⁹ См.: Ин. 20, 22.

^{110*} Иными словами, Сын не может посылать *ипостась* Святого Духа (ибо это ипостасное свойство одного Отца, и тогда о Духе употребляется другой глагол — «исходит», а не «посылается» и т. п.), но может посылать Святого Духа, поскольку нетварная оживающая благодать Святого Духа является общей энергией Трех Лиц. В том виде, в каком фраза приведена свт. Григорием Паламой, этот ход рассуждений остается хотя и подразумеваемым, но невыраженным.

^{111*} Ср.: свт. Григорий Палама. *Изложение нечестий Варлаама и Акиндина*, 19–20 // ГПС 2, 582–583, рус. пер. см. ниже, с. 301 и примеч. 18. Подробнее см.: *Аподиктические слова об исхождении Святого Духа*, II: 6–7, 10–11, 18 // ГПС 1, 82–84, 86–88, 95.

¹¹² Свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, IX, 22 // SC 17, р. 146–147 Pruche; PG 32, 108 C.

^{113*} Автор будто бы соглашается с возражениями противников (к опровержению которых он перейдет в § 31), чтобы показать, что из их мнений вытекает не только многобожие, в котором они его обвиняют, но и наихудший дуализм.

сущность всегда проста, а энергия иногда промыслительно бывает и многообразной, так что и Павел сказал, что ангелы *«знают от Церкви многообразие премудрости Божией»*¹¹⁴.

(27) Однако когда мы возражаем, что «следовательно, согласно вам, Бог не был всемогущим до творения», они, в присутствии многих [людей], которые и засвидетельствуют [их слова], утверждали, что Бог не был всемогущим до творения. Но если даже они не говорили это в точных выражениях, то из их мнения будет следовать у них и это, и много другого [еще] худшего. Но раз, по святым Афанасию и Максиму, а лучше, по всем вообще [отцам], все, что имеет Бог, Он имеет по природе, а не приобретенным¹¹⁵, то по природе Он имеет и силы Свои, и имеет их извечно и безначально.

(28) Итак, если безначальны и сущность, и силы Божии, то (29) называющие сущность нетварной, а энергии тварными создают две безначальные [вещи] — одну нетварную, а другую тварную. Но тварное и нетварное диаметрально противоположны друг другу по значению, и это близко к безбожному мнению Мани, [будто существуют] взаимно противостоящие два безначальных начала. (29) Но это получается у них, возможно, невольно вследствие их неразумного и испорченного рассудка, словно некий странный зародыш безрассудных умов. Сами же они не только из-за этого оказываются поистине почитающими двубожие, в котором они тщетно оклеветали нас, но и потому, что говорят о тварном и нетварном богоначалии и благодатии.

(30) Что же [получается], когда они называют причастия (30) и начала сущего, [которые] в Боге и от Бога, причастностью к которым образована вселенная: благодать, жизнь, бытийственность (ὄντοτήτα), бессмертие, святость и близкое этому, — сущностями и ипостасями, узреваемыми около Бога и созданными в веке (ἐν αἰῶνι) прежде ангелов, так что им причастны те [ангелы]?¹¹⁶ Не вводят ли они платоновские идеи в Церковь

¹¹⁴ Ср.: Еф. 3, 10.

^{115*} Цитата не дословная. Как пишет сам свт. Григорий Палама, аналогичные высказывания встречаются у всех святых отцов, что подтверждается TLG (см. парадигму ἐκτίητος; в примеч. 3 на с. 60 ГПС приведены лишь немногие из подобных примеров).

^{116*} Подробнее см. об этом ниже, II, 12, 50–51.

Христову и не убеждают ли почитать многих богов, причастностью коим составлена вселенная? Но когда они снова узнают из приводимых нами духовных словес, что эти [энергии] превечны, то утверждают, что сущность Бога не превосходит их. Тогда, по ним, эти [энергии] не из сущности и она не является причиной их, ибо если причина, то превосходит, если же не превосходит, то она не могла бы быть одной причиной. Следовательно, согласно им, много причин и неизбежно многобожие.

- (31) ⁽³¹⁾ Нам же, глаголющим, что не только два, но много безначальных [свойств Бога], ничто не препятствует говорить об одном и простом Боге. Ибо мы говорим не только о безначальных, но и о нетварных оных поклоняемых Ипостасях и всех ипостасных [свойствах] превышей Троицы, и об одной природе трех [Ипостасей], и обо всех относящихся к ней природных силах и энергиях. «Ибо ни в божественной природе, — говорит великий в божественном Максим, — не узревается ничего тварного, ни в человеческой — ничего нетварного»¹¹⁷. Следовательно, в то время как они не только безначальны, но и нетварны, в них не видно никакой противоположности, которая могла бы совершенно отделить их друг от друга. *«Ибо такова каждая сила выражения, говоримого о божественной природе, что, даже если имеет особенность в обозначаемом, не имеет никакой противоположности к соименуемому»*¹¹⁸. Но одно как причинное находится над природными энергиями и силами — триипостасная сущность, и в триипостасной сущности одно вышележащее как причинное — «источное», по великому Дионисию¹¹⁹, «божество»¹²⁰, из которого исходят и в которое возвращаются «пресущественные светы»¹²¹ божества. Таким образом у нас один поклоняемый триипостасный и всемогущий Бог, как бы ни разрывались [от лжи] противники.

¹¹⁷ Ср.: прп. Максим Исповедник. *К епископу Никандру* // PG 91, 96 А, 117 А (у свт. Григория Паламы вольный пересказ).

¹¹⁸ Свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, II, 478 // Vol. I, p. 365: 26–29 Jaeger; PG 45, 1069 D (вместо чтения рукописей «каждая» в PG и у Jaeger'a — «каждого»; в ГПС неправильное место).

¹¹⁹ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, II, 7 // Vol. 1, p. 132: 1. 3 Suchla; PG 3, 645 В.

¹²⁰ То есть, по Пс.-Дионисию, Отец.

¹²¹ Сын и Святой Дух.

И никогда не могло бы произойти сложения ни из совершенных Ипостасей, ни из сущности и ее собственных сил или энергий, и в этом [случае] сохраняющих сущность бесстрастной и неизменной. Ведь не имеющее никакой силы и энергии является не простым, а несуществующим. Так у нас божество просто, как бы долго ни били себя [в грудь] клеветники. Ибо не у нас, а у них, вследствие собственных их мнений, будут или многие противоположные боги, или один, составной из противоположностей — и каких противоположностей? из тварного и нетварного, — даже если, по ним, [один и тот же] безначальный [Бог] и у одной только нетварной сущности, и у тварных, по ним, сил Его. ⁽³²⁾ Если же они допускают речи, что и силы Бога не безначальны, то далеко превзошли безумие Мани, потому что выйдет, по ним, что Бог не является всесильным не только до творения, но и теперь, ибо если Он начал быть всесильным вместе с творением, то Он перестал [быть таковым] после сотворения [мира].

Мани отделял от Бога силу зла, иначе говоря — силу несущего, хорошо поступая так, потому что Бог не может быть творцом злых [вещей] и, конечно, не [может быть] злым. Но то [было] наизлейшее у Мани, что он безумно возводил эту [силу зла] к другому началу, не смогший понять, что и сие имеет обыкновение устраиваться по справедливому попущению блага, а не из-за собственного начала [зла]. ⁽³³⁾ Итак, Мани отделял от Бога лишь силу зла, а они уничтожают всемогущество Божие, ибо если силы Бога и энергии не имеют, согласно им, никакого различия друг от друга и от сущности, то и божественное желание не будет отличным от предвидения. В таком случае, по Акиндину, Бог как воистину являющийся провидцем всего будет желателем зла, чего даже Мани не отважился помыслить. Но отсюда показавшие оную самоблагодатью причиной зла и уничтожившие всесилие Бога, чтобы не [получилось], как они говорят, многих нетварных [вещей] и не было у них многих богов, — ибо [слово] «весь»¹²² [прилагается] ко многим и в чем-то различным [вещам], — опять из-за того, что думают, что каждое из говоримого о Боге обозначает сущность и все природно Ему присущее ничем не

^{122*} Входящее в слово «всесильный».

отличается от [Его] природы, ⁽³⁴⁾ делают Бога не только составным, но и многосоставным и многосущностным, тогда как божественный Кирилл говорит: «Если в самом деле *каждое*» из присущих по природе Богу [свойств] «*обозначает сущность, то из стольких сущностей состоит Бог, сколько окажется в Нем природно присущих [свойств]*»¹²³, — а Василий Великий пишет: «Если только мы сведем к сущности все» божественные имена, «*то покажем Бога не только сложным, но и состоящим из неподобных частей, потому что каждым именем обозначается иное и иное*»¹²⁴. Итак, и с этой стороны [дано] достаточное доказательство, что благодаря представлению об отличии природы по отношению к природно присущим Богу [свойствам] у нас сохраняется неувредимой простота Бога.

- (33) ⁽³⁵⁾ Далее, если существует только одна нетварная божественная природа, чтобы не было многих нетварных [вещей] и многих богов, по варлаамиту Акиндину и его сторонникам, то, поскольку, по Григорию Богослову, «*божественная простота не [является] божественной природой*»¹²⁵, она¹²⁶, согласно оным, тварна. ⁽³⁶⁾Итак, если они говорят, что она присуща Богу извечно, то они составляют Его из тварного и нетварного; если же как тварная [эта простота была присущей Богу] не извечно, то, по ним, Бог не был изначально простым и эта [простота] не присуща Богу по природе. Следовательно, они утверждают, что Бог не является простым по природе. Таким образом, в защите будто бы единственного Бога они безумно выступают против простоты Бога.

- (34) ⁽³⁷⁾ Однако ты мог бы узнать, исходя из их слов, что и сущность, которую одну называют они безначальной и нетварной, не является бесконечной. Ибо они говорят, что одно и то же и совершенно безразлично — говорить о безначальной и нетварной сущности и безначальной и нетварной энергии. Ведь говорит Василий Великий: «*Божественное предведение*

¹²³ Ср.: свт. Кирилл Александрийский. *Сокровищница о Святой Троице*, 31 // PG 75, 448 D.

¹²⁴ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, II, 29 // PG 29, 640 C.

¹²⁵ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXXVIII на Богоявление*, 7 // SC 358, p. 116: 26–27 Moreschini; PG 36, 317 D = *Слово XLV на Святую Пасху*, 3 // PG 36, 628 B.

^{126*} Божественная простота.

о чем-либо не имеет начала, но [имеет] окончание, когда наступило *предузнанное*»¹²⁷. Итак, если, по ним, безначальная сущность не имеет различия с безначальной энергией, то, по ним, она будет иметь и конечность. В ином случае снова будут двое богов, ибо поскольку ясно проявилось различие между сущностью и энергией, то один бог у них — безначальная и бесконечная сущность, а другой — безначальная и конечная энергия: ведь им принадлежит довод, что если окажется различие божественной сущности по отношению к божественной энергии, то соединяются вместе два бога.

(38) Но, следуя своим собственным догматам, они говорят (35) и то, что много христов, иначе они не пытались бы уничтожить одного. Ведь слыша слова святых, что *несозданное обожение*¹²⁸ есть «*боготворящий дар*»¹²⁹, *даваемый* точно *верящим* Христову *Евангелию*¹³⁰, и осияние, не имеющее возникновения, но «*неуразумеваемое во святых явление*»¹³¹, и свет нетварный¹³², и «*благодать <...> присносузущая <...> от присносузущего Бога*»¹³³, — они говорят, что сие [обожение] является сущностью и ипостасью Сына или Святого Духа и что нет ничего несозданного и нетварного, что не было бы божественной сущностью и ипостасью. Итак, если боготворящий дар, даваемое святым обожение, осияние, которое сии принимают, свет, которым

¹²⁷ Ср.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, IV // PG 29, 680 В (в ГПС неправильные места).

¹²⁸ Прп. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, 61 // CCSG 22, р. 101: 296–297 Laga—Steel; PG 90, 637 D.

¹²⁹ Пс.-Дионисий Ареопагит. *Письмо II к Гаю* // Vol. 2, р. 158: 5 Ritter; PG 3, 1068 A.

¹³⁰ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, 61 // CCSG 22, р. 101: 293, 296 Laga—Steel; PG 90, 637 D.

¹³¹ Там же, схолия 14 // CCSG 22, р. 111: 72–73 Laga—Steel; PG 90, 644 D (схолия 16).

¹³² В ГПС ссылка на *Беседу на Преображение* прп. Иоанна Дамаскина (13 // Vol. 5, р. 450: 3–5 Kotter; PG 96, 564 D), в которой сказано только: «Ибо Он [Христос] есть Свет истинный, вечно рождающийся от истинного и неведественного Света...». Согласно проведенному по TLG поиску, ни один из святых отцов и церковных авторов, учтенных в словаре, не называл свет, обоживающий святых, «нетварным». В тех же случаях, когда этот эпитет прилагается к Свету, под последним подразумевается Логос (Христос); см., напр.: свт. Епифаний Кипрский. *Панарий* LXX, 26, 7 // Vol. 3, р. 374: 2–3 Holl; PG 42, 568 С; прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Святую Субботу*, 26 // Vol. 5, р. 136: 25 Kotter; PG 96, 628 A.

¹³³ Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1141 A.

«*воссияют*» они, «*как солнце*»¹³⁴, есть божественная сущность и ипостась, то все эти [святые] равны Христу и равнобоги (ὀμόθεοι)¹³⁵ по оному Владычному смешению¹³⁶, обожение Которого — единение с Богом-Словом по ипостаси, в Котором и Дух присутствовал очевидно не в качестве действующего, как в святых, но в качестве сопутствующего Единочестному.

- (36) ⁽³⁹⁾ Затем, если «*присносушая от Присносущего благодать*»¹³⁷, обитающая в достойных, когда, по евангельскому обетованию, Господь приходит к святым вместе с Отцом и *обитель сотворяет у них*¹³⁸, не [есть] общая Трех поклоняемых Лиц светлость и энергия, согласно которой Вездесущий¹³⁹ называется приходящим (то есть являющимся), но [есть] Сам Бог по сущности и Ипостасям, как Акиндин письменно говорит: «Само божество всецело, как есть (ὅ, τί ποτέ ἐστιν), есть нетварное осияние и благодать, и весь Бог в причастных Ему, как есть, но не иное нетварное обожение помимо божественной природы», и снова: «Мы не видим никакого обожения и нетварной благодати, кроме сущности Бога», — следовательно, если, по Акиндину, дело обстоит так, то не беспричинны ни сама триипостасная природа, ни Сам Отец: ведь и Сам [Бог], по нему, существует от какого-то [начала], от которого [существует] благодать, устремляющаяся к святым соответственно моменту (τοῖς κατὰ καιρὸν ἁγίοις), от присносущего присносушая.

- (37) ⁽⁴⁰⁾ Но Акиндин показывает себя превосходящим не только всех святых — и ангелов, и людей, обоживаемых одной лишь энергией Бога, и то не всей, но какой-то малой *частью* [ее] и как бы *небольшой каплей* по сравнению с оным морем [божественной благодати], по Златоустому богослову¹⁴⁰, не упустив, однако, никакого крайнего нечестия и сумасшествия по отношению к «воспринятому Словом от нас»¹⁴¹ через одну

¹³⁴ Мф. 13, 43.

¹³⁵* Это слово, образованное по аналогии с «единосущный» (ὁμοούσιος), не зафиксировано в словарях во мн. числе (ни в муж., ни в ср. роде). Пояснения см. в примеч. 155.

¹³⁶* Выражение употребляется святыми отцами по отношению ко Христу, в теле Которого соединились («смесились», как в закваске) две природы.

¹³⁷ Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1141 A.

¹³⁸ Ср.: Ин. 14, 23.

¹³⁹* Букв. «нигде не отсутствующий».

¹⁴⁰ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на псалмы*, XLIV, 2 // PG 55, 186: 13.

¹⁴¹* То есть к человечеству Христа. Здесь имеются в виду слова Григория Акиндина (в передаче свт. Григория Паламы) — см. ниже, в конце § 38.

из трех Ипостасей, — [превосходящим не только] богоносных и притом всех вместе ангелов и людей, но и Самого (да-да!) единственного Христа, ибо говорит, что Бог соединяется с ним и его сторонниками не только по всей божественной энергии, но и по божественной сущности и самим Ипостасям. Именно это он утверждает через свои писания и убеждает говорить и думать [так] своих последователей, «чтобы Бог не испытал, — говорит он, — разделения», не соединяясь с ними всяческим образом всецело.

- (38) ⁽⁴¹⁾ Но засим что опять отваживаются несчастные сказать? Самое наипротивоположное, ибо обожение, которым обожено человечество Христа, они объявляют тварным — произношу эти слова, пусть и ими сказанные, с содроганием, и я не осмелился бы даже вымолвить [это], будьте уверены, если бы не видел вреда, наносимого ими [людям] менее сведущим (τοῖς ἁκέραιότεροις). Итак, приведем здесь их собственные слова. Они говорят: «Все узренное пророками произошло и прешло, исполнив нужное, для чего они и были взяты [на служение] у Бога, а сияние и обожение тела Господня хотя и произошло на Фаворской горе, но будет вечно для вкушения достигших цели благодаря вере и добродетели». А в другом месте сочинитель таковых [вещей], словно забыв, откуда, по его словам, [берет] начало происхождение обожения¹⁴², затем обосновав это (как он полагал), добавляет в конце: «Итак, если обожение воспринятого Словом от нас произошло вместе с восприятием плоти, то как [обожение] нетварно и безначально?»

- (39) ⁽⁴²⁾ Однако весь этот нечестивый вздор Акиндина и ему подобных мы уже опровергли в посланиях (ἐν τοῖς ἐπιστολμένοις)¹⁴³ к мудрому предстоятелю Кизической [Церкви]¹⁴⁴. Но они еще говорят: «Как во всем, так и во Христе и в святых есть сущность Бога; и, таким образом существуя в [них], во Христе создала семь духов»¹⁴⁵, — да, да (βαβαί)! тех [духов], которых, согласно

^{142*} От преображения на Фаворской горе, согласно первой цитате, что противоречит словам следующей цитаты, что обожение плоти произошло одновременно с вочеловечиванием Господа.

^{143*} Вариант перевода: «в посланном». По поводу упомянутого здесь послания к Афанасию Кизическому см. выше в предисл.

¹⁴⁴ См.: свт. Григорий Палама. *Письмо к Афанасию Кизическому*, 24–25 // ГПС 2, 434–436.

^{145*} Ср.: Ис. 11, 1.

божественному Максиму, Он имел по природе как истинный Сын Божий^{146*}; «а во святых она создает обоживающую благодать», — увы (ἀβάλε)! благодаря которой, по тому же [Максиму] и остальным священным отцам, и сами [святые] могли бы быть названы безначальными¹⁴⁷, вечными и небесными.⁽⁴³⁾

^{146*} В данном месте в ГПС имеется отсылка к примеч. к гл. 26 *Изложения нечестий*, где указаны следующие места: прп. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, 29 // CCSG 7, p. 211 Laga—Steel; PG 90, 365 A; 63 // CCSG 22, p. 155: 158–159 Laga—Steel; PG 90, 672 C, ср. также: свт. Григорий Богослов. *Слово XLI на Пятидесятницу*, 3 // SC 358, p. 318: 2–4 Moreschini; PG 36, 432 C (Ὡς ἐπτά μὲν ὀνομαζόμενα τίμα Πνεύματα. Τὰς γὰρ ἐνεργείας, οἶμαι, τοῦ Πνεύματος, Πνεύματα φίλον τῷ Ἠσαΐα καλεῖν). Наиболее близкое место к пересказываемой мысли прп. Максима Исповедника содержится в *Вопросоответах к Фалассию*, 63 (указ. место): «... следовательно, Церкви дарован Имеющий по природе Дух — действия Духа — как Бог». В этом непростом месте имеется разночтение: половина рукописей добавляет после «Дух» союз «и», но в иной половине рукописей, в PG и в современном издании союз опущен. (Эриугена делает «энергии» прямым дополнением, изменяя глагольную форму на активную: «дает действия Духа».) Иначе говоря, при чтении, предпочтенном в последнем критическом издании, приходится признать, что в данном месте прп. Максим отождествляет Духа и Его действия, не делая между ними различий. В другом месте прп. Максим говорит, что Спасителю присущ Божественный Дух по природе, а в дарах Духа присутствует Сам Дух. При этом такое, напр., действие Духа, как свет, называется Максимом «результатом действия» (ἐνέργημα: sect. 63, lin. 182). Более того. Говоря об обоживаемых людях, святой пишет (lin. 224–233), что, хотя обожение дается Духом Святым через премудрость, нет никакого посредника между Богом и людьми (не является таковым и премудрость), ибо все посредствующее удаляется при соединении по благодати с самой пребесконечной вышиной (καθ' ἣν [θέωσιν] ἐκ θεοῦ μὲν ἑαυτοῦς, ἐξ ἑαυτῶν δὲ γινώσκοντες τὸν θεόν, οὐκ ὄντος τινὸς μέσου διατεχίζοντες — σοφίας γὰρ πρὸς θεὸν μέσον οὐδέν, — τὴν ἀναλλοίωτον ἔξουσιν ἀτρεψίαν, τῶν μέσον αὐτοῖς πάντων ὀλικῶς διαβαθέντων, ἐν οἷς ὑπῆρχεν ὁ περὶ τὴν γνῶσιν ποτε τοῦ σφάλλῃσθαι κίνδυνος, καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν ἄπειρον καὶ ἐπ' ἄπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως κατὰ φύσιν ἐπέκεινα πάντων ἀκρότητα δι' ἀφασίας ἀρρήτου τε σιγῆς καὶ ἀγνωσίας ἀφθέγκτως τε καὶ ἀπερινοήτως ἀναχθεῖσι κατὰ τὴν χάριν). Особенно знаменательно, что Максим, говоря о предмете и цели обожения, употребляет то же самое — ставшее знаменитым у Паламы — выражение (выделенное в цитате курсивом) ἀπειράκις ἀπείρως, которым в другом произведении Максим характеризовал бесконечное превосходство Бога над Его свойствами, Творцом которых является Сам Бог (см. примеч. 149).

^{147*} Слово «безначальный» применительно к человеку (а не к Богу, божественной природе, благодати и т. п.) имеется во всех творениях прп. Максима только в рассуждении о Мельхиседеке в *О различных затруднениях при толковании соответствующих библейских слов* (γέγονε καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος // PG 91, 1144 C). Поскольку чуть ниже (§ 46) свт. Григорий Палама цитирует другое место из этой же *Амбигвы*, идентификация аллюзии не вызывает сомнений. В контексте обожения святых подобное выражение встречается лишь в схолии 4 // CCSG 22, p. 69: 30–31 Laga—Steel; PG 90, 617 D, схолия 7 к 59-й главе

И они даже не замечают, что противоречат сами себе, потому что сущность, о которой они говорили как о присносущей от Бога благодати, и свете нетварном, и обожении несозданном, теперь они, изменив [свое мнение] как бы от раскаяния, называют тварной, и имеющей начало, и приведенной [к бытию] из не-сущего. «Ибо если не тварен, — говорят они, — обоживающий дар и сама благодать, то как Бог превосходит ее, как написано в отеческих сочинениях?» О, безумие! Святые говорят, что Бог превосходит и любое утверждение и отрицание¹⁴⁸.

Что же? [Неужели в таком случае] мы будем утверждать, (40) что тварны и бессмертие Его, и жизнь, и бесконечность, и вечность, и невещественность, и дух, и попросту все Божии [свойства], и так поставим Его выше таковых утверждений и отрицаний? Напротив, мы скорее незаметно уничтожили, нежели превознесли бы Его, если не сказали бы, что Ему извечно присущи все богоприлично мыслимые о Нем [свойства], и так выше них поставим совершенно недомыслимую и пресущественную, а точнее, и пресущественного *пребесконечно* превышающую, по мудрому в божественном Максиму, сущность (τοῦ ὑπερουσίου ἀπειράκις ἀπειρώς ὑπερκεκμένην οὐσίαν)¹⁴⁹.

Вопросоответов к Фалассию (ποιοῦντα τοὺς ἀρχὴν ἔχοντας κατὰ φύσιν καὶ τέλος ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους). Более или менее близкое утверждение в предшествующей Максиму святоотеческой литературе мы нашли только у Пс.-Афанасия Великого, *Книга об определениях*, 6 (Οἱ δὲ ἄγγελοι καὶ αἱ ψυχαὶ οὐ λέγονται ἀναρχοί· ἀρχὴν γὰρ ἔλαβον καὶ ἐκτίσθησαν παρὰ Θεοῦ. Λέγονται δὲ αἰδία, ἐπεὶ δὲ μέλλουσιν ἀθάνατα ζῆν // PG 28, 536 D). Впрочем, Палама указывает лишь на возможность (κληθεῖεν ἂν) таких выражений.

¹⁴⁸ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, II, 4 // Vol. 1, p. 127; 2 Suchla; PG 3, 641 A; *О таинственном богословии*, III // Vol. 2, p. 150: 5 Ritter; PG 3, 1048 B.

¹⁴⁹ Выражение ἀπειράκις ἀπειρώς (ἀπειρώς), встречающееся у прп. Максима Исповедника не только в *Главах богословских и домостроительных*, I, 49 (PG 90, 1101 A), но и в других сочинениях (*Вопросоответы к Фалассию*, 60 и 63 // CCSG 22, p. 75: 42 и 159: 230 Laga—Steel; PG 90, 621 B и 673 D), является реминисценцией из Пс.-Дионисия Ареопагита (*О Божественных именах* VIII, 2 // Vol. 1, p. 201: 5–6 Suchla; PG 3, 889 D), говорящего, что всесильный Бог может приводить к бытию бесконечное множество сил, которые никогда не могут притупить Его творческую силу. Неоднократно используемое свт. Григорием Паламой данное словосочетание стало «камнем преткновения» в паламитских спорах и вошло во все антипаламитские антологии и выдержки. Так, Никифор Григора в конце первого тома *Опровержения* (I, 3, 4, 5–11 // WBS 12, p. 395–401 Beuger) приводит полностью § 48–50 указанного места Максима и доказывает, что Палама, цитируя Максима, опускает

- (41) ⁽⁴⁴⁾ Но дабы опустить мне и другое множество нелепостей [их], и злословия таковых словес по отношению к Сыну и Духу, и что, по ним, Бог будет Творцом не окачественных сущностей, но качеств, [находящихся] в сущих [вещах], как мнили эллины, — итак, дабы опустили мы и это, если как в святых, так и во всех¹⁵⁰ [присутствует] Бог, то у них выйдет, что они все [вещи] называют святыми, и все [люди] будут членами [тела] Христа¹⁵¹ и причастниками Божественного Духа¹⁵², даже сами непосвященные [в христианские таинства].
⁽⁴⁵⁾ Более того, если как во всех, [так] и во святых, а как во святых, [так] и во Христе обитает божество, и при этом оно одинаково является творящим (ибо какова разница творения по отношению к творению?)¹⁵³, — если, стало быть, оно одинаково существует во всех и показывает тождественное соприкосновение (συνάφειαν)¹⁵⁴, то [или] все вещи равнобожественны

самый конец цитаты и тем самым изменяет ее смысл. По Максиму, существуют двоякого рода свойства Божии — вневременные и временные, но Творцом (δημιουργός) и тех и других является Бог. Если использовать здесь терминологию паламитских споров, то это место подтверждает тварный характер как вечных, так и временных энергий Бога. Палама же пишет, что божественная сущность «пребесконечно превосходит» нетварные (но, тем не менее, «низшие», ср. ниже, II, 9, 36) энергии, превращая тем самым созданные энергии, о которых говорит Максим, в нетварные. Сам свт. Григорий ниже, во второй книге (II, 12, 49) дал православное толкование подобных выражений. Согласно интерпретации одного из его более поздних продолжателей свт. Марка Эфесского, слово «высшая» можно относить лишь к сущности (но не к божеству), а «низшее» — к божеству, причем понимать эти выражения следует только в домостроительном (икономическом), а не внутритроичном плане (многие важнейшие паламитские творения свт. Марка не изданы; анализ с обширными цитатами из рукописей см.: Μλοῦ-λοβίτς 1980, 391–414, особ. 397 сл. и 402–403; по изд. 1983 г. это с. 341–362, особ. 352). Однако правомочность такой интерпретации, равно как и соотношение между божественными действиями ad intra и ad extra, применительно к учению самого Паламы кажется довольно спорной.

¹⁵⁰ По дальнейшему контексту возможен также вариант перевода «во всем».

¹⁵¹ Ср., напр.: 1 Кор. 6, 15.

¹⁵² Ср., напр.: 2 Кор. 13, 13; Флп. 2, 1 (Пер.); 2 Пет. 1, 4 (Изд.).

¹⁵³ То есть семи духов Христа и (тварной) обоживающей благодати, см. § 39.

¹⁵⁴ Слово чрезвычайно многозначное (в PGL перечень значений занимает две страницы). В ранний период оно употреблялось преимущественно без отрицательных коннотаций, но затем стало связываться с несторианской христологией. Тем не менее оно продолжало изредка употребляться православными авторами и в последующее время. Кроме того, именно это слово использовалось всегда для указания на соединение членов тела (в частности, и членов Церкви в одном теле Христове).

(ὁμόθεα)¹⁵⁵, или и оное Владычнее смешение (φύραμα)¹⁵⁶, которое «от нас за нас»¹⁵⁷ восприял Сын Божий, не равнобожественно.

(46) К следующим же их [доводам наше] сочинение не решается снова приступить ничуть не менее, чем раньше (если не более), однако необходимо восторжествовать над заблуждением. Итак, опять надо привести сами их слова: «Ведь и все пророки, и апостолы, и [бывшие] после них боговидцы видели Бога, — говорят они, — посредством чувственных образов и символов», — хотя чуть выше в том же самом сочинении они утверждали, что «все являемое созерцателям чувственно, в образе, бывает от вражеского злоухищрения и что всякое чувственное явление света в таковых так или иначе есть сатанинская прелесть». Я предоставляю слушателям исследовать, как совместить эти [утверждения]. Много[сведущий] же Акиндин для каждого из этих [доводов] думает даже из отеческих писаний привести свидетельства, до [смысла] которых не может дойти разумная [часть] его души¹⁵⁸, но, наполняя их звоном уши менее сведущих (τῶν ἁβελτέρων), он увлекает их к собственной гибели¹⁵⁹.

Из-за отвержения сущностных энергий Божиих они накапливают у себя собранную отовсюду кучу стольких, а главное, таковых нечестий, что [наше] слово, во избежание чрезмерности, оставляет в стороне большую часть [их нелепостей]. Многое опущенное здесь и сказанное вкратце в последующих словах будет изложено подробнее. Теперь же они — если только, говоря, что у Бога нет разницы между сущностью и энергией, и называя Его то одним, то другим, скажут, что не энергия, но

^{155*} Это слово употребляется изредка святыми отцами по отношению к единому божеству Лиц Троицы, а также по отношению к плоти Христа как ставшей одним целым с Богом. Последний контекст как раз и подразумевает свт. Григорий Палама в конце предложения.

^{156*} Обычный святоотеческий термин для обозначения тела Господня.

^{157*} Это выражение (с другим синонимичным предлогом) встречается у блж. Феодорита Кирского в *Письмах*, 47 (SC 40, р. 112: 12–13 Azéma) и в *Опровержении анафематизмов Кирилла Александрийского*, сохранившемся в деяниях Ефесского Собора 431 г. (ACO I, 1, 6, р. 110: 1; 137: 10 Schwartz; PG 76, 393 C 11 и 437 B 6).

^{158*} Из этой фразы видно, что свт. Григорий Палама был знаком или по крайней мере знал о существовании сочинений Григория Акиндина с обширными выписками из святоотеческих творений. Ср. предисл.

^{159*} Намек на Мф. 18, 6 пар.?

сущность является у Него пустым звуком, — ничуть не менее, если не более, будут уличены теми же [словами], ибо хулы против энергий перенесутся у них на сущность¹⁶⁰.

- (44) ⁽⁴⁷⁾ Они же, [вдобавок] к сказанному, и триипостасную сущность делают безыпостасной¹⁶¹, ибо, говорит Василий Великий, *ни одна из энергий Духа не воипостасна*, то есть [не] самоипостасна¹⁶². Поэтому они окажутся худшими даже Савеллия, так как тот делал безыпостасным Сына и Святого Духа, говоря, что с Отцом [Они] во всем неразличимое одно, что делают и эти [акиндинисты] своими высказываниями. Ибо, ничуть не отличая нетварную энергию от нетварной сущности и утверждая затем, что таковой энергией Отца являются Сын и Дух Святой, разве они тем самым не вводят тайком савеллианское слияние (συναλοίφή)? Тот делал безыпостасным Сына и Духа Святого, говоря, что [они] ничем не отличаются от Отца, а они делают вдобавок и саму триипостасную сущность безыпостасной, говоря, что она во всем едина и неотличима от энергии, которая [сама] по себе является безыпостасной¹⁶³.

- (45) ⁽⁴⁹⁾ И тот говорил о трехимянной сущности, худо сводя к ней Ипостаси, а они — о двухимянной то сущности, то энергии, взаимно сливая (συναλείφοντες) их, как им заблагорассудится (κατὰ τὸ δοκοῦν)¹⁶⁴. И тот говорил, что Отец, Сын и Дух Святой — имена, лишённые реальности (κενὰ πρᾶγμάτων), берущиеся по отношению к одному обозначаемому (то сему, то другому), а они то же самое говорят обо всех божественных именах, ибо утверждают, что все они обозначают одно — то сущность, то энергию. А посему они — увы! — готовят для своих душ как бы некую смешанную отраву из савеллианской и евномианской ереси, ибо Савеллий безумнейше сводил к одному обозначаемому ипостасные [свойства], а Евномий — природные. Однако худомыслие их уличимо не только в составленности из этих [ересей], но и в многосоставности из других [ересей].

¹⁶⁰ Ср. выше, § 21.

^{161*} Когда отождествляют энергию с сущностью.

¹⁶² Ср.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, IV // PG 29, 689 С (Изд.); V // Ibid., 772 D (Пер.).

^{163*} С этим параграфом ср.: свт. Григорий Палама. *Диалог православного с варлаамитом*, 31 // ГПС 2, 194.

^{164*} Ср.: свт. Григорий Палама. *О божественных энергиях*, 6 // ГПС 2, 101.

⁽⁵⁰⁾ Ибо, слыша богословов, говорящих, что «*благодать от Бога нетварна и присносуща*»¹⁶⁵, для того, утверждают они, чтобы не получилось множества нетварных [энергий], те говорят не об общей энергии Отца, Сына и Святого Духа, но благодатью Бога, то есть Отца, называют Сына и Духа Святого. Но утверждающий это не мог бы поклоняться Каждому из этих [обоих Лиц] в собственной ипостаси, потому что они видят Их в Отце, Одном существующем Самом по Себе, как бы некие силы, существующие в [Нем], [но] не существующие [Сами по Себе]. Ведь¹⁶⁶ если по ним Отец — Один, из Которого [исходит] благодать, то Сын не будет иметь ту же благодать, так чтобы *от солнца было иное солнце, во всем одинаково относящееся к Родителю: благодатью, и славой, и сиянием, и всем у него созерцаемым*¹⁶⁷, — но будет словно некий луч, а Дух будто блеск, словно бы Троица состояла из Великого и Величайшего и Наивеличайшего: это, согласно великому Григорию Богослову, ясно написано в сочинениях Аполлинария¹⁶⁸.

Глава 8. О развращенном их нраве и что согласно их обычаям, улучив время междоусобной войны¹⁶⁹, хотя дважды¹⁷⁰ они были раньше побеждены иттуром, снова из-за бесстыдства восстанут на благочестие

Видите, коlikому злу подверг своих попутчиков Варла-⁽⁴⁷⁾ ам, в какие пропасти он столкнул, точнее же, увлек за собой ходивших к нему, а особенно тех из них, кто верил ему

¹⁶⁵ Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1141 А.

¹⁶⁶ Отрывок отсюда и до конца главы, как заметил Х. Надаль Каньелас (Nadal 1995. Р. XXXIV, п. 21), буквально совпадает с сочинением свт. Григория Паламы *О божественных энергиях*, 49 // ГПС 2, 134: 24–32 (это обстоятельство выпало из поля зрения издателей ГПС).

¹⁶⁷ Ср.: свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, I, 533 // Vol. I, p. 180: 23–27 Jaeger; PG 45, 533 BC.

¹⁶⁸ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Письмо CI к Клидонию*, 67 // SC 208, p. 66 Gallay; PG 37, 192 B.

¹⁶⁹ Имеется в виду борьба после смерти императора Андроника III между великим дукой Иоанном Апокавом и патриархом Иоанном Калекой, с одной стороны, и великим домостиком Иоанном Кантакузиным — с другой. После того как последний был лишен власти и права регентства, войско провозгласило его императором, что привело к гражданской войне.

¹⁷⁰ По-видимому, подразумеваются решения июньского и августовского Соборов 1341 г.

и душу свою и пользовался в божественных [вещах] его учением? Но хуже [всего], что он передал им не только свои мнения, но и свои нравы, так что даже уличаемые в этом они, согласно написанному¹⁷¹, *не желают молчать*, но говорят: «Давайте будем единодушно и непрестанно шуметь и кричать, чтобы ложь наша не стала явной».

- (48) Но какое мерзкое мнение прежних бесславных [еретиков] они оставили без подражания? И какова вера у них, у которых нет ни слова, ни надежной записи, ни собственноручных подписей, ни почитаемых священных Соборов, ни решения государственных начальников, отличающихся воспитанием и разумностью, или самих тех, кому выпало на долю рассудительно судить вселенную, ни царя, утверждающего решения и одновременно выносящего свое постановление, — царя благочестивейшего и великодушного и превосходящего царствующих столько же достоинством, сколь благородством и величием мысли? Но к чему говорю я это, если у них даже отлучение и отделение от благочестия и согласной с ним Церкви и удаление от Бога не считается чем-то ужасным и страшным? Они поистине суть те, которые, по верховному апостолу, *«не страшатся вышних, презируют начальства, дерзки, своевольны, чрез которых путь истины поносится, которые прельщают неутвержденные души и лъстивыми словами уловляют простецов»*¹⁷².

- (49) Прежде они прилагали все старание, чтобы соборные решения никоим образом не были записаны. Однако, не смогишие [сделать] этого, поскольку видели уже написанный в защиту истины Соборный том¹⁷³ и вскоре долженствующий быть запечатленным всесвященными письменами архиереев, они поднимаются, что [только] ни говоря, что ни делая, дабы помешать окончательному подписанию [документа]. Ведь они стали обходить каждого архиерея, угрожая и одновременно лстя, то утверждая, что подписание [тома] нанесет позор священству их [сана], то уводя каждого из них пооче-

¹⁷¹* Трудно сказать, что здесь имеется в виду: некое известное выражение (ср., напр.: Феогнид. *Элегии*, I, 613), хотя форма ссылки несколько необычна, или автор подразумевает начало данного слова.

¹⁷² Ср.: 2 Пет. 2: 10, 2, 14, 3.

¹⁷³* 1341 г.

редно [в сторону] и советуя, что не нужно поступать следуя другим. Но поскольку те преодолели таковые подстрекания и, когда патриаршая рука первой запечатлела [документ], семь избранников, верных свидетелей истины¹⁷⁴, в числе, достаточном вместо [подписей] всех [участников], подряд подписали, согласно подобающему рангу, [соборное постановление], то приверженцы неповиновения, отчаявшись во всем, на время лишились языка, подозревая вместе с тем и близость [своего] сильного позора.

Но когда немного спустя государственные дела пришли (50) в смятение, улучив удобный момент — ведь говорят, что и волки в бурю с радостью нападают на стада, — они снова, как гласит аттическая поговорка, «трогают анагир»¹⁷⁵. И вот, когда мы ради безмолвия проводили время вне этого великого града¹⁷⁶, они, понадеявшись и из этого извлечь некую [пользу], сначала прилагают сие тщание опередить, если кто живет вдали от монашествующих, и при встрече [с таковым] опять выказывают большое старание, дабы привязать [его] к себе и убедить думать согласно с ними. Итак, они, привлекая к себе этих [людей], пребывающих в неведении о происшедшем, или каких-нибудь иных простецов, то нагло клеветца на нас, то приводя извращенные толкования отеческих слов, вновь создают вокруг себя некую фратрию (φατρίαν). Фратрия же эта не без родов (οὐκ ἀγενής)¹⁷⁷: есть [в ней] те, которых в течение

¹⁷⁴ Это были митрополиты Кизический, Сардский, Диррахийский, Лакедемонский, Мадитский, Мефимнский и Витзинский. См.: *Соборный том 1341 г.*, 55 // PG 151, 692 D (Изд.). Подробнее см.: Мейендорф 1997, 77. Поскольку в оригинале подписей не сохранилось (они были добавлены лишь в августе и сохранились только в копиях), в критическом издании RPK их также нет (дошедшие варианты и коммент. см.: *Le patriarchat byzantin. Série I. Les Regestes des actes du patriarchat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches. Fasc. V. Les Regestes de 1310 à 1376* / Par J. Darrouzès. Paris, 1977. № 2214, p. 169–171) (Пер.).

¹⁷⁵ Ядовитое растение (иначе называемое «оногир»), вдыхание запаха или вкушение плодов которого приводило к одышке или рвоте, вследствие чего и сложилась аттическая поговорка о навлекающих на себя беду: «трогаешь анагир». Это выражение нередко встречается у авторов XIV в. (Григория Акиндина, Никифора Григоры, Иосифа Калофета, свт. Филофея Коккина и др.).

¹⁷⁶ То есть Константинополя.

¹⁷⁷ По закону Солона каждая из четырех афинских фил состояла из трех фратрий, а каждая фратрия — из 30 родов.

лунных циклов охватывает эпилепсия, так как демон подстерегает время, по Златоустому отцу¹⁷⁸, ради убеждения безумцев, будто связанное с нами зависит от небесных [светил]; а остальные по характеру [своему] не намного уступают им, ибо желают жить под начальством таковых. Ведь когда демон, запирающему в мозгу протоки душевной пневмы и портящему выходящие оттуда энергии, не угодно производить спазмы в скрепах телесных членов и посему бросать на землю и душить их, он заставляет их обходить весь город, приводя то на самые площади и перекрестки, то к начальникам и к самим домам их, так что и женам жужжат [в уши], говоря такое, что и любой [человек], немного подумав, признал бы исходящим от поистине бесовского и презренного (κατηλογυμένης) мышления и, соответственно, не знающего самого себя.

Глава 9. Что таковые вещают непоследовательные даже самим себе [утверждения], вернее, обращаются к самым противоположным худым [мнениям], а посему одержимы диаметрально противостоящими нечестиями

- (51) Но что [может быть] безрассуднее, нежели говорить, что как в лишенных чувств и разума [растениях и животных], так и во святых [обитает] Бог, а считающие, что существует величайшая разница в [божественном] обитании, потому что говорится, что Бог *обитает* и *ходит*¹⁷⁹ лишь в одних святых, свидетельствуют тем о своем нечестии? И что [может быть безрассуднее], когда они отвергают как слишком чудовищное, что божество может быть причастуемо по энергии, но утверждают, что по сущности Оно причастуемо всем? И когда они говорят, что Бог действует, но заявляют, что Он никоим образом не обладает энергией? И когда утверждают, что признают у Бога и нетварную сущность, и нетварную энергию, а затем [говорят], что нетварная энергия является [чем-то] совершенно неразлично-единым с нетварной сущностью, и приписыв-

¹⁷⁸ Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на Евангелие от Матфея*, LVII, 3 // PG 58, 562: 29 (Изд.). Согласно Златоусту, демон выжидает лунные циклы, чтобы оклеветать таким образом природные стихии, заставляя неумных людей видеть причину беснования лунатиков не в нем, а в луне (Пер.).

¹⁷⁹ Ср.: 2 Кор. 6, 16 (= Лев. 26, 11).

вают нечестие не считающим их неразличимым единством? Ведь если [сущность и энергия] совершенно одно, то они худо говорят, что признают и то, и другое. Если же оказывается в них какое-то различие, то к чему толикая война с говорящими это?

И когда они, слыша о «боготворящем», но не богосотворенном «даре»¹⁸⁰, называют его творением, но, слыша об обожении и «нетварной благодати»¹⁸¹, говорят, что это Святой Дух? Ибо что иное обожение, как не боготворящий дар¹⁸²? И когда они отвергают Варлаама как злоумышленника и подвергают анафеме, как [поступали] ариане [по отношению к] арианину Аэтию и армяне [к монофизитам] Евтихию и Диоскору, [а] затем, по их [примеру], снова догматизируют такие же [мнения], как у одного [Варлаама]? И когда они не краснея говорят, что соборное постановление — возникшее из-за нашего противостояния, и нам выданное, и у нас находящееся в оправдание и доказательство истины, которой они противоречат, — согласно не с нами, а с ними?

*Глава 10. Что на свою голову пытаются они перетолковать
Соборный том и что многими способами они оказываются
окончательно повинными письменно провозглашенным¹⁸³
там ужасным отлучениям*

Кроме того, и свет, воссиявший на горе от Спасителя, кото- (53)
рый раньше они открыто хульно называли призраком и творением, теперь с коварством называют нетварным. Ибо если кто-нибудь скажет им: «Но ведь вы утверждаете, что одна лишь сущность Бога нетварна; что же, этот явившийся свет есть сущность Бога?» — эти благородные мыслители, сразу же переменив [смысл], говорят: «Мы называем этот [свет] нетварным

¹⁸⁰ Пс.-Дионисий Ареопагит. *Письмо II к Гаю* // Vol. 2, p. 158: 5 Ritter; PG 3, 1068 A (Изд.). Ср.: *О божественных именах*, XI, 6 // Vol. 1, p. 223: 7 Suchla; PG 3, 956 AB (Пер.).

¹⁸¹ Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1141 A.

¹⁸² Подробнее об обожении и боготворящем даре ср.: свт. Григорий Палама. *О божественных энергиях*, 30–34 // ГПС 2, 117–120.

¹⁸³ ἁλοκήρυξις в византийском языке означает приблизительно то же, что ἀφορισμός, а потому для различения синонимов мы использовали в переводе здесь и далее корневое значение слова.

по омонимии» — то есть лжеименно¹⁸⁴. Таким [вот] образом согласно с ними соборное постановление! Если же кто будет упрекать их, чтобы они более не дерзали напрасно (а скорее, на величайшую беду для себя) бесстыдствовать, — ибо любой вновь появившийся обвинитель монахов или вообще касающийся [их], в том числе Варлаам¹⁸⁵, объявлен подпадающим под письменное отлучение и изверженным из кафеолической и апостольской Церкви, и, кроме того, вообще письменно запрещено спорить впредь об этих и таковых [вещах]¹⁸⁶, — то какова их неоспоримая апология? «Соборное постановление отлучило утверждающих что-либо из дурно сказанного Варлаамом, — говорит [сторонник Акиндина], — и упраздняет не наши слова, но слова наших противников». Каким [же это] образом, дражайшие? «Тот [Варлаам] злославно¹⁸⁷ написал [против монахов]», — возразили они [сторонники Акиндина], и сами они это доказали, и судьи были согласны с ними. Каким же образом упраздняются их слова? И [написанное] там явно порицает не защищавшихся прежде, но продолжающих спорить, а таковыми [спорщиками] являетесь вы, как [это] теперь ясно всем. Мы же и прежде не начинали спор, но, защищая истину и опровергая позорно сказанное Варлаамом, о чем свидетельствует вместе с нами и [Соборный] том, произнесли и сочинили слова, согласные со святыми, которыми уличен Варлаам, бесславно напавший на монахов, а после него — Акиндин, его ученик и преемник лукавого мнения, что и утверждено после соборного осуждения обоих письменным символом. Итак, положен самый правый конец нашим против них возражениям. К чему еще впредь говорить об этом? Разве не ясно, что вас, продолжающих спорить о том же и обвиняю-

¹⁸⁴ Акиндин, сражаясь с Варлаамом, называл свет нетварным, а ведя полемику с Паламой, говорил, что только Фаворский свет был таинственным и нетварным, а любой другой свет, даже являющийся созерцателям, отличен от того и тварен. Ср.: свт. Григорий Палама, *Письмо к Афанасию Кизицескому*, 8 // ГПС 2, 418–419 (Изд.). На самом деле Акиндин считал, что в Фаворском свете имеются, как и в самом Христе, две природы: тварная и нетварная. См. ниже, с. 298, примеч. 7 к трактату *Изложение нечестий* (Пер.).

¹⁸⁵ *Соборный том 1341 г.*, 52 // RPK, vol. 2, p. 254: 477–483; PG 151, 691 D — 692 A.

¹⁸⁶ Там же, 54 // RPK, vol. 2, p. 254: 483–490; PG 151, 692 A.

¹⁸⁷ Там же, 51 // RPK, vol. 2, p. 254: 465; PG 151, 691 C.

щих тех же в том же самом, Христова Церковь заранее хорошо и справедливо провозгласила подпадающими под страшнейшее отлучение?

Что же, разве вы сейчас провозглашаете не то же самое (54) в тех же самых словах? «Варлаам *пытался навлечь* на монашествующих *обвинение в двубожии*»¹⁸⁸, что-де они не только сущность Бога, но и боготворящую благодать, саму светлость божественной природы мнят нетварной, почему он и оказался бесславно глаголющим, а неповинные монахи как любящие и сохраняющие верность толкованиям и преданиям святых о таковой благодати — выше обвинения против них, как воочию показывает в тех же самых словах соборное постановление¹⁸⁹, а теперь об этом же свидетельствует и сам Варлаам, сбежавший от стыда¹⁹⁰. Следовательно, Акиндин справедливо оказывается не единожды и не одним только образом, но и многократно и многими способами повинным оным письменно провозглашенным и страшным отлучениям, [вынесенным] неподкупными судьями. Но, не говоря о [бывшем] до письменного указа соборном осуждении его (поскольку, согласно письменному сему утверждению, «*вновь обнаружившийся обвинитель монахов в том, что было хульно и злославно сказано или написано Варлаамом против монахов, а точнее, против самой Церкви, или вообще касающийся их в таковых [словах], подвергается <...> такому же осуждению*»¹⁹¹), то как не достоин многократного осуждения столько говорящий и пишущий¹⁹² после [нападок] оногo¹⁹³ против них [монахов], скорее же во всем пытающийся задеть их снова, и, хотя он старается коварно скрыть [это], существуют такие [места], которые он¹⁹⁴, неотступно держась его¹⁹⁵ мыслей, перелагает дословно? Но он притворяется ко всему глухим во вред (κατά) своей душе и тех, кого

¹⁸⁸ Там же, 3 // RPK, vol. 2, p. 212: 30–31; PG 151, 680 B.

¹⁸⁹ Там же, 51 // RPK, vol. 2, p. 254: 467–470; PG 151, 691 C.

^{190*} Варлаам покинул Византию сразу же после июньского Собора 1341 г. См.: Мейендорф 1997, 69.

¹⁹¹ *Соборный том 1341 г.*, 52 // RPK, vol. 2, p. 254: 477–481; PG 151, 691 D — 692 A.

^{192*} Акиндин.

^{193*} Варлаама.

^{194*} Акиндин.

^{195*} Варлаама.

он коварно увлек, и извращает это вот письменное утверждение, когда пишет: «Подлежащим ответственности объявлен снова обвиняющий монахов не просто за то, что говорил Варлаам, но за то, что тот сказал против монахов *“хульно и злославно”*», — хотя он делает очевидным как раз то, что [все], что говорил [Варлаам] против них, тот сказал хульно и злославно.

- (55) Впрочем, если бы [Соборный] том упомянул только монахов, то перетолкование могло бы иметь какое-то место, хотя и слишком незначительное. Но поскольку к словам *«хульно и злославно против монахов сказанное или написанное»* [Соборный том] добавил *«а точнее, против самой Церкви»*, то разве он не говорит о Христовой Церкви и о монахах, неизбежных во всем в благочестии, как об одном и том же, а отсюда [возводимое] им обвинение оказывается общим для них и для Церкви? И неужели то, что тот¹⁹⁶ сказал против Церкви или, что то же, против монахов — ибо [соборное] утверждение касается обоих, — он сказал не хульно и злославно? А говорить, что Церковь сама против себя свидетельствует этим чрез [Соборный] том, — разве не является очевиднейшей клеветой и крайней степенью безумия?

- (56) И в самом деле, Церковь Христова, по словам Павла, есть *«столп и утверждение истины»*¹⁹⁷, которую, согласно божественному обетованию, *«врата адовы не одолеют»*¹⁹⁸, то есть хульные уста Варлаама и таковых, как он сам. Кого бы и скольких они ни завлекали обманом, тех они исторгают из священной Церкви, а сама она остается ничуть не менее прочной и неколеблемой, твердо утвержденной на тех, которыми¹⁹⁹ утверждена истина. Ибо все [члены] Церкви Христовой [принадлежат] истине, а те, которые нисколько не [принадлежат] истине, не являются и [членами] Церкви Христовой. Тогда как же не все, что сказал или сочинил Варлаам «против монахов, а точнее, против самой Церкви», сказал и сочинил «хульно и бесславно»? Пусть он мимоходом сказал и нечто правильное, и даже не одно, но многое. Но что сказали худого и злославного Несторий, Евтихий и Пирр, за исключением касающегося

^{196*} Варлаам.

¹⁹⁷ 1 Тим. 3, 15.

¹⁹⁸ Мф. 16, 18.

^{199*} Вариант перевода: «на том, чем».

божественного домостроительства во плоти, однако сказанного ими об этом хульно и злославно? И у Ария и Савеллия есть неплохие слова о Боге. Следовательно, и Варлаам [был точно так же осужден], и потому прибавлено «хульно и злославно».

Итак, ты запутался, как говорится, в собственных крыльях. (57) Ведь стало уже совершенно очевидным, что все, что ты говоришь и пишешь, ты говоришь и пишешь против священной Церкви. Ибо ты явно пытаешься [доказать], что «есть такие слова Варлаама против Церкви, которые он говорил правильно и справедливо осуждал ее». И став в этом ныне его преемником, ты сам осуждаешь его в длинных словах и сочинениях. Поэтому ты, притворяясь, [что ты] в согласии с нею [Церковью], дерзаешь тем самым [выступать] против самой священной Церкви, пытаясь представить ее одновременно православной и злославной. Но кто может выказать более нечестивую и скверную двойственность, нежели твоя?

Глава 11. Что все, что пытались говорить против благочестия сначала Варлаам, а после него Акиндин, определяет и обнаруживает [Соборный] том, последовавший за величайшими Соборами, вынесшими решения против них²⁰⁰

Тем не менее над каким из обвинений, выдвинутых Варлаамом против монахов, не восторжествовал [Соборный] том? Не [принял ли он решение] о божественной сущности? О нетварной и боготворящей энергии и благодати? Не [обнаружил ли он] тем самым твое и его²⁰¹ безумное и поистине тщетное предприятие — имею в виду обвинение в двубожии — и согласное с ним бесовское ваше противление? Не [вынес ли он постановление] о безначальном и невечернем свете? О паче всех ведущем к сему²⁰² умном (κατὰ νοῦν) безмолвии и трезвении? О самих словах согласной с ним²⁰³ священнейшей молитвы? Не доказал ли он, что монахи совершенно верно говорят и думают все это в [словах], приведенных ими из богодухновенного Писания? Итак, если он, все изложив по порядку,

^{200*} Варлаама и Акиндина.

^{201*} Варлаама.

^{202*} К свету.

^{203*} То есть безмолвием и трезвением.

объявил решение, то как он вынес [это постановление] не против всех [обвинителей]?

- (59) Он²⁰⁴ упоминает обо всем, особенно о явившемся на Фаворской [горе] свете, потому что оный объемлет и обнаруживает все таковое. Ведь чрез него, по божественному Максиму, «мы научаемся всякому виду богословия и духовным логосам таинств»²⁰⁵. Итак, поскольку Варлаам, как вслед за ним и ты, выступил тем самым против всякого богословия и божественного созерцания (θεωρία), потому и мы хорошо поступаем, говоря в защиту всякого умозрения и богословия и всеми [доводами] с Божией помощью навлекая на него, как и на тебя после него, сильный позор. Но и теперь, и в дальнейшем — тем более вот этими письменами — мы стыдим и будем стыдить пытающихся подобно тебе низвести до творения славу Божию и Царствие, сияние природы Его, оный великий, безначальный, вечный и неизреченный свет.

*Глава 12. Надлежащее побуждение варлаамитов
к обращению, а выбирающих благочестие —
к отвращению от необратимых [еретиков]*

- (60) Таковым можно было бы сказать: если вы стремитесь избавиться от позора — и нынешнего, и будущего страшнейшего стыда — отвратитесь от лжи и, оставив заступничество за мрак, помиритесь (σπείσασθε) со светом и поспешите (σπεύσατε)²⁰⁶ на светлой вере возводить дела света и приличным житием шествуйте к сиянию его, ибо [это] свет «Солнца правды»²⁰⁷ и истины и тем, кто далек от них, он не только не имеет обыкновения показываться, но даже быть доступным для веры (πιστεύεσθαι). Итак, приветствуйте добродетель и истину, чтобы вы, приблизившись отсюда к свету, непостыдно взирая на него по оному обещанному и грядущему его явлению, божественно и неизреченно были запечатлены тем несказанным сиянием во взоре души и чрез него — в теле, став сынами недоступного (ἀδύτου) света.

^{204*} Как и в предыдущих фразах, подразумевается *Соборный том*.

^{205*} Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1128 А.

^{206*} Игра слов.

^{207*} Мал. 3, 20 LXX (4, 2 слав.).

Но мы похожи на поющих глухим, обращая к ним речи (61) и советуя таковое. Поэтому вы, у которых есть уши, чтобы слышать²⁰⁸, берегитесь вреда от них. Это не мало — общаться с защитниками тьмы; не мало — давать таковым какой-то простор для речей против безначального и невечернего света — общей надежды благочестивых; не малый вред — даже желать здравствовать тем, кто письменно, и притом за таковые [проступки], отделен и отлучен, запрещен и отвержен от Бога и Его католической Церкви. *«Не участвуйте в бесплодных делах тьмы, а лучше и обличайте»*²⁰⁹, — говорит апостол. Участвовать же в словах против благочестия — еще тяжелее, нежели в делах тьмы. *«Все согрешили, — говорит он же, — и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его»*²¹⁰. В том, что касается нашего дела, недостаток в делании божественных заповедей восполняет преизбыток божественного человеколюбия²¹¹. А о не приверженных горячо благочестивой истине²¹² и как бы охладевающих в общении с еретиками Господь сказал через Откровение: *«Ты ни холоден, ни горяч; и так как ты тепл, то извергну тебя из уст Моих»*²¹³. Но не мало и то, что подделывают в благочестивых догматах новоприсланные учителя догматической, как они говорят, точности. Вы слышали хулы, исходящие из почитаемых и предлагаемых ими [сочинений]: не явилось ли их зломыслие возглавлением всякой лукавой ереси?

*Глава 13. Что своевременно и следуя собственным лукавствам
злоначальник ныне воюет с божественной благодатью
Божией через своих послушников*

Однако кажется, что вовремя пробудил своих соратников (62) против божественной благодати Божией первый отступник и лукавый предстоятель таковых. Ведь он использовал эллинов в качестве союзников для отвержения Отца, возвещенного Моисеем; после них он привел в бешенство против

^{208*} Ср.: Мф. 11, 15; 13, 9. 43 и пар.

²⁰⁹ Еф. 5, 11.

²¹⁰ Рим. 3, 23–24.

^{211*} Ср.: Тит. 3, 4–5.

²¹² Ср.: Тит. 1, 1. 9.

²¹³ Откр. 3, 15–16.

явившегося божества Сына Ария, Аэтия и Евномия; затем против Божественного Духа — Македония. Теперь же последовательно, вслед за войной против Троицы, он ополчается на общую у Трех [Лиц] энергию и благодать обожения. Он знает, что если сможет устроить, чтобы не верили в нее, то снова²¹⁴ полностью добьется своей цели, оставив нас без всякой пользы от прежнего разнообразного промысла Божия о нас. Однако мы, подражая священным отцам, да будем стоять мужественно и *противостоять* [диаволу], и он *побежит*, по выражению [апостола], *от нас*²¹⁵, и доказательством [своего] бегства невольнo представит позорное бегство своих соратников²¹⁶.

- (63) И если новые предводители новой ереси будут упорствовать в отвержении выражений, точно их изобличающих и загораживающих их нечестивый вымысел, как некогда ариане [отвергали слова] «единосущный» и «из сущности», говоря, что [эти термины] непривычны и их нет в Писании и прочее, то мы скажем им [мнение] Василия Великого, что «*даже если кто-то скажет слова, которых нет в Писании, то это не имеет никакого значения, лишь бы мысль его была благочестивой; еретики же, даже если воспользуются [словами] из Писаний, ничуть не менее подозрительны и развращены умом*»²¹⁷. Однако мы не вводили выражений, которых нет в отеческих писаниях²¹⁸.

Глава 14. Что и те [выражения], которыми Варлаам и Акиндин притворно соблазняются, обличают их зломыслие

- (64) И если они снова будут выставлять в качестве предлога, что существуют [люди], которых соблазняют слова [мои], то мы опять ответим таким же образом, говоря: «*Если сами по себе слова оказываются соблазнительными для них, то тогда не некоторые, но все должны были бы испытывать из-за этих [слов] то же, что и они*»²¹⁹. Если же все остальные принимают

^{214*} После грехопадения Адама.

²¹⁵ Ср.: Иак. 4, 7.

^{216*} Намек на Варлаама.

^{217*} Свт. Афанасий Великий. *О Соборах Ариминском в Италии и Селевкийском в Исаврии*, XXXIX // Sect. 2–3 Opitz; PG 26, 761 B.

^{218*} Ср. примеч. 132.

^{219*} Свт. Афанасий Великий. *О Соборах Ариминском в Италии и Селевкийском в Исаврии*, XXXIII // Sect. 2 Opitz; PG 26, 752 A (цит. с сокращениями).

(ἁγῶσι) эти [выражения] — и паче остальных те, у кого [есть] точное разумение и опыт того, о чем говорится, а письменно свидетельствуют им [подвижники], избранные из проводящих житие на Святой Горе и из возлюбивших священную и безмолвническую жизнь в Фессалониках, — то не очевидно ли доказывается, что не слова причина [соблазна] для них, но зломыслие превратно толкующих их? И обвинявшие послания апостола свидетельствовали не против него, а против своего собственного искаженного мышления.

Но кто же, по их отговоркам, соблазняется и смущается? ⁽⁶⁵⁾ Из остальных, [принимающих эти выражения], никто [не соблазняется]. Если же это испытывают ученики Варлаама, притом более прочих развращенные им, то что удивительного, если они негодуют на опровергающих их зломыслия и стремятся защищать собственное заблуждение? Стало быть, слова, пригвождающие к позорному столбу их зломыслие, являются для них огорчением, но не соблазном. И потому пусть прекратят они роптать, чтобы не обнаруживать своей подверженности болезни оного [Варлаама] и не принуждать нас — призирающих на них, согласно заповеди²²⁰, и вместе с тем берущих в расчет вред, [проистекающий] от молчания, чтобы из-за нашего молчания не распространилась болезнь, — пользоваться подходящими для их болезни лекарствами, какими служат помещенные здесь ниже сочинения.

Раньше, в предыдущем слове²²¹, мы с Божией помощью доказали отличие божественной энергии от божественной сущности. В ныне завершенном [слове] ясно показано, что отвергающие это благочестивое отличие (διαφοράν) и соответствующее ему различие (διάκρισιν) в Боге снова широко открывают врата всем от века лукавым ересям. В следующих же [словах] мы, опять с помощью самой божественной энергии Божественного Духа, постепенно обличим их письменные хулы против божественного света и божественной энергии и благодати, устремившись от которых, они выступили против всякого священного мужа и дела.

²²⁰ Ср., напр.: Иак. 5, 14; Мф. 25, 36. 43.

²²¹* Автор ссылается на свой трактат *О божественном единении и различии*, подробнее см. в предисл.

**К тому же Акиндину — еретику [и стороннику]
дурного мнения Варлаама, написавшему сочинение
в защиту этого [зломыслия] после бегства
оного [Варлаама] и его соборного осуждения, —
опровержение второе**

*Глава 1. [О том], что общая [черта] всех еретиков — под
предлогом божественной простоты называть православных
двубожниками или трехбожниками, в подражание которым
и Акиндин лжет о двубожии Паламы*

- (1) Говоря вкратце, существуют три [способа], которыми вва-
павшие в лукавые ереси после явления Слова Божия во плоти
обманно убеждали самих себя и своих спутников придержи-
ваться лжи, словно правды, [и] каждый из этих [способов] мож-
но видеть в наличии у наших противников. Какие же именно?
Притворное благоговение перед божественным, плохо пони-
маемыми ими пророческими, апостольскими и отеческими
словами и, кроме того, перед единством и простотой Бога,
под предлогом чего они объявляли православных будто бы не
сохраняющими божественной простоты. Так Савеллий Ливий-
ский назвал многобожниками почитающих единого Бога
в трех совершенных Ипостасях, сам сливая их в одну ипос-
тась под предлогом простоты. Так и Арий, и Евномий, и все их
последователи, полагая якобы из-за единства Бога одного Отца
нетварным Богом, утверждали, что славящие не только Отца,
но и Сына и Духа Божия несозданными — являются трехбож-
никами, так что Василий Великий составил даже письменную
апологию к обвинявшим его в трехбожии²²². В речительство же
верности собственного мнения каждый из них предлагал цита-
ты из богодухновенного Писания, по видимости защищавшие
их, и, притворно изображая крайнюю осторожность [в обра-
щении] с ними, не принимали дополнений от благочестиво

²²² Ср.: свт. Григорий Палама. *Диалог православного с варлаамитом*, 3 // ГПС 2, 165: 25–27.

мыслящих для выяснения истины. Ибо Савеллий, ссылаясь на сказанное Господом в Евангелии: «*Я и Отец — одно*»²²³, — считал тех, которые говорили, что [Отец и Сын] одно — по сущности, но разные — Ипостасями, отвратительными нечестивцами, думая [так] и называя [их] новаторами (καινοτόμους), поскольку-де они примышляли к изречениям [Господа] дополнения.

Арий же, в свою очередь, приводил то [изречение] Господа, что «*Отец Мой более Меня*»²²⁴, и не мог слышать, когда указывали, что Господь называл Отца бóльшим Себя согласно человечеству²²⁵ или согласно значению причины²²⁶ как Отца, будучи равночестным Ему по природе как единосущный, вопя против них как говорящих новое и единосущников и многобожников. Так и Несторий, не принимавший ипостасного единения принятого от нас и принявшего по невообразимому человеколюбию Слова, думал сохранить нетронутой и несочетаемой (ἄσυνδύακτον) Ипостась Слова Божия и возлагал на всех правосмыслящих обвинение, будто они делают Слово Божие сложным. Но и Диоскор и Евтихий отрицали различие двух природ у Христа, безумно думая, что таким образом нужно чтить простоту, и письменно называли двубожниками знавших различие (διαφοράν) — не как без разделения разделяющее (οὐκ ἀδιαίρετῶς διαίρουσαν), но как просто отделяющее (χωρίζουσαν) — неслитно соединенных [природ]. А Пирр и Сергей точно так же преследовали говоривших, что у Христа соответственно двум природам [существуют] и две энергии и [два] хотения, в помешательстве считая, что две энергии вводят [тем самым] и [два] лица, и утверждая, что различие энергий и хотений есть различие лиц.

Так точно и теперь в подражание тем [еретикам] нынешние — (3) говоря по-апостольски, «оскорбляющие *Дух благодати*»²²⁷, низводящие свет невечерний до твари и отвергающие божественнейшее осияние у достойных — под предлогом божественной

²²³ Ин. 10, 30.

²²⁴ Ин. 14, 28.

²²⁵ Вариант перевода: «...бóльшим согласно Своему человечеству...».

²²⁶ То есть согласно тому, что Отец является виновником (причиной) рождения Сына.

²²⁷ Ср.: Евр. 10, 29.

простоты ложно обвиняют в двубожии нас, знающих, что нетварна благодать и слава и сияние божественной природы, как говорящих и доказывающих различие сущности и божественной энергии. И притворяясь благоговеющими перед точностью благочестия, они отвергают надежность²²⁸ (ἐκβάλλουσι τῆς ἀσφαλείας) одних святых, других же²²⁹, которых сами называют признанными богословами, чьи выражения они, по их словам, принимают дословно (что и любой из еретиков мог бы сказать, а точнее, даже говорили по удобным случаям, но были обличаемы тогдашними защитниками Духа истины), и, перетолковывая и искажая эти [выражения], не принимая сочинений их, хорошо определяющих истину, окончательно были поглощены обманом.

- (4) Так вот и нынешние противники истины всячески спешат предать гибели наши сочинения как пригвождающие к позорному столбу их злославие, которого они держатся крепко и до конца. Мы же, силой и благодатью Подателя²³⁰ истины, не перестанем с помощью сочинений выступать в защиту истины и показывать внимающим смыслу наших слов незамутненный смысл [божественных] изречений.
- (5) Поэтому и теперь, когда были захвачены в Фессалониках и привезены нам лукавые сочинения Акиндина, возглавившего ересь Варлаама после бегства последнего, необходимо и нам, письменно противопоставляющим [таковым сочинениям] истину, представить эти [наши аргументы] на суд (προοιστέον καὶ ταῦθ' ἡμῖν εἰς τοῦμφανές), чтобы как в этом году (τῆτες)²³¹ говорящий нечестивые [вещи] встретил сопротивление и был обличен нами в лицо на величайшем Соборе, так и письменно запечатлевающий их, постыженный нашими сочинениями в защиту истины, воздержался распространять свое зломыслие — по крайней мере, насколько это зависит от нас. Однако, [имея дело] с [человеком], недавно осужденным

^{228*} Богословскую.

^{229*} В переводе сохранен анаколүф подлинника (придаточное относительно остается незавершенным).

^{230*} Возможно, аллюзия на молитву ко Святому Духу «Царю Небесный».

^{231*} Речь может идти только о Соборе 1341 г. В конце § 7 об этом же Собо­ре говорится как об имевшем место чуть более года назад. Следовательно, главы 1–2 второй книги *Опровержений* писались на рубеже лета—осени 1342 г. См. об этом выше в предисл.

Собором и не только не предпочитающим менять худшее на лучшее, но и пытающимся запечатлеть [свое] нечестие обширными писаниями, — с чего другого начать мне, как не с гласа велеречивого Исаии: *«Горе пишущим лукавство, ибо пишущие лукавство пишут, и что сотворят в день посещения»*²³²? Дня Суда, который наступит для них не только когда Господь наказаний, по неложным богословам, *«придет таким, каким Он явился или показался ученикам на горе, когда божество побеждало плоть»*²³³, но и теперь от нас в соответствии с почитаемыми отеческими наставлениями и познанием истины, отмеренной нам божественной благодатью. Ведь²³⁴ поскольку они, испытывая нужду в подставных лицах, чтобы скрыть свое выступление против святых, вместо них воспользовались нами, то никто не мог бы по справедливости упрекнуть нас, что мы предпочли, а точнее, были вынуждены посильно разобратъ и тщательно определить точную пробу соответствия правде выношенных этими — увы! — несчастными [людьми] поистине лукавых сочинений, посредством которых они при-нижают до создания сияние Единородного, которым Он блистал телесно на горе и облистал учеников; [сияние], которым Он обнажил пред глазами их *«скрытый под плотью»* чистый блеск божества²³⁵, [сияние], в котором Он как *«Отец будущего века»*²³⁶ придет, дабы озарить сынов будущего века, а лучше, вселить [в них] (ἐμλοῖσων)²³⁷ постоянный и нескончаемый свет и соделать самих причастников оного света другими солнцами²³⁸.

²³² Ис. 10, 1. 3.

²³³ Свт. Григорий Богослов. *Письмо CI к Клидонию*, 29 // SC 208, р. 48 Gallay; PG 37, 181 AB.

²³⁴ В переводе сохранен длинный период оригинала.

²³⁵ Ныне не употребляющийся седален утрени 6 августа (Изд.). См. примеч. 104. «Чистый блеск божества»: ср. также синонимичные эпитеты в *Триадах* (III, 1, 15 // ГПС 1, 629: 10–11). По-видимому, свт. Григорий Палама свободно перелагает и комбинирует упомянутый седален по полиелее и первую стихирну на стиховне, цитируемую более точно в *Триадах* (III, 1, 12 // ГПС 1, 626: 25) (Пер.)

²³⁶ Ис. 6, 9 (в издании А. Ральфса данное чтение имеется только в аппарате). Возможно также цитирование по богослужебным текстам (один из стихов «Яко с нами Бог» Великого повечерия).

²³⁷ Или: «соделает [их]... светом».

²³⁸ Ср.: Мф. 13, 43.

*Глава 2. Что у Акиндина все словесное состязание
[стремится] показать тварным сияние божественной
природы, которым Господь облистал учеников на Фаворе*

- (7) Этот-то свет — неприступный, нескончаемый, невечерний, безначальный, вечный, красоту будущего века, славу Отца (ибо мы веруем, что Сын придет во славе Отца) [и] ничуть не менее Духа (ибо одна слава Отца, Сына и Духа) — они опять бесчестят здесь своими представленными писаниями, — о, прелесть! — нечестиво пытаюсь показать, что он тварен, и всячески изошряясь убедить [в этом] благочестивых. «Ведь единственный нетварный свет, — говорят они, — и нетварная слава — [это] природа Божия, но как будет нетварным свет, воссиявший на Фаворе, который не является даже природным символом?» И это при том, что, как все вы знаете, так мыслящие письменно отлучены едва лишь год назад (οἷλω πάνυ πέρισυ²³⁹) Соборным томом, и извержены из Церкви Божией, и, если не раскаются, отсечены от всей христианской полноты²⁴⁰.
- (8) Итак, убежденный противник великого света вплоть до сего дня отнюдь не осмеливался, несмотря на весьма подходящий случай — возникшие ныне междоусобные мятежи, изложить в теперешних писаниях свое лукавое мнение, но в кого только мог непрестанно впускал языком яд зломыслия. Однако он разослал [свое] записанное учение в наше отсутствие от Фессалоник до Верии²⁴¹, откуда и посланы нам недавно [эти] нечестивые рукописи, собранные (συσχεθέντα)²⁴² отличающимися разумностью и добродетелью тамошними [жителями]. [Содер-

^{239*} Обычно πέρυσι, но такое орфографическое написание (по итацизму) засвидетельствовано дважды в TLG.

²⁴⁰ *Соборный том 1341 г.*, 51 и 53 // RPK, vol. 2, p. 254: 472–477, 481–483; PG 151, 691 D, 692 A.

^{241*} Βερροία — город в Древней Македонии, в котором проповедовал ап. Павел (Деян. 17, 10. 13). Там подвизался несколько лет (с 1325 г.) свт. Григорий Палама (до сих пор в Верии сохранилась пещера, где, по преданию, обитал святой), там же пребывали и члены семьи святителя, там же все они (6 человек) были 18 ноября 2009 г. прославлены в лике святых Элладской Православной Церкви.

^{242*} παρὰ τῶν ἐκεῖ... ἀποστέλλεται συσχεθέντα τὰ τῆς ἀσεβείας χειρόγραφα. Возможно и другое понимание: «собранные (вместе) рукописи». Мы предпочли вариант, предложенный в переводе П. К. Христу: ...τὰ χειρόγραφα τῆς ἀσεβείας κατασχεθέντα ἀπὸ τοὺς ἐκεῖ...

жащиеся] в них²⁴³ злодеяния, вместе с которыми процветают и увеличиваются хитрость, коварство и злонравие, обильно проистекающие из лукавого источника — предводителя прелести Варлаама, свойственны не благородному (εὐφύης) мужу, отклонившемуся от истины, но [человеку] с лукавым произволением и плохими задатками (τὴν φύσιν οὐ δεξιός). Поскольку они были изобличены раньше и притом многими [людьми], нынче ничего нельзя изобличить [нового]. Однако раз учителя и сочинители²⁴⁴ таковых, сами несведущие, кажутся нечто говорящими еще о толиком предмете многим, не знающим того, о чем они не имеют и понятия, необходимо продолжить [разбор их доводов] и прежде [рассмотреть] обвинение нас в двубожии, о котором Акиндин пишет и болтает в первую очередь. Итак, он говорит: «Кто слышал когда-нибудь о двух нетварных божествах, совечных, превечных, одном высшем, а другом низшем, и одном действующем, а другом испытывающем действие, и одном невидимом, а другом постижимом чрез Духа телесными очами, или об одном, [состоящем] из таковых, о чем мы сейчас слышим?»

- (9) Однако не обработал ли он даже словесную форму с расчетом, чтобы поразить неосведомленных? Ведь он, зная о трудноприемлемости последующего, наперед смущает разум слушателей, чтобы, тайком забежав вперед, показаться легкоприемлемым в нападках на нас. Я думаю, что даже мысленный змий не смог бы привлечь Еву к беседе, если бы не склонил ее к себе неожиданным у бессловесного [пресмыкающегося] членораздельным голосом и одновременно не смутил бы ее разум, а затем, обманув так, внушил погибельный совет. Однако этот столь близкий к родоначальнику зла [еретик] громко предупреждает о нападении и неискусно насаживает приманку на крючок, будто бы подвизаясь в защиту единого божества, — о, дерзость! — он, который принижает его до твари! Что же мне оплакать в первую очередь: язык [его], служащий лжи, или бессмысленный ум? Что обличить мне прежде: коварство, с которым он, дабы обмануть слушателей,

²⁴³* Рукописях.

²⁴⁴* Не вполне ясно, имем ли мы здесь дело с риторической фигурой или в самом деле уже тогда, наряду с сочинениями Акиндина, распространялись полемические произведения других авторов.

пытается переложить на нас брешь, которую, как он полагает, отцы открывают сами против себя, или великое множество нелепостей, в которые он рискнул впасть, одно сразу отвергая у святых, а другое перетолковывая с насилием [над текстом] и притягивая к своему, не согласному [с отцами], мнению?

Глава 3. Что Акиндин оказывается безбожником вследствие того, на чем он строит мнимое обвинение в двубожии; тут же кратчайшее изложение аналогичного нечестия (τῆς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς δυσσεβείας) и соборного осуждения Варлаама

- (10) Как покажет дальнейшее рассуждение, несчастный стал безбожником, чтобы иметь возможность обвинить нас в двубожии. Он устраивает словесное представление и вступает в состязание, подвигнутый ревностью к справедливости, поскольку мы будто бы провозглашаем два божества. Однако нужно по возможности кратко изложить, как обстоит дело.

Когда²⁴⁵ Варлаам стал клеветать на всякое богоявление для оскорбления [подвижников], прилежащих в безмолвии Богу, пытаясь показать, что оно гораздо ниже (δευτέρα μακρό)²⁴⁶ знания сущего, основанного на философских науках, и вытекающего из него богопознания, а также стараясь доказать, что просиявший на горе свет Спасителя — тварный, и описуемый, и целиком (κυρίως) чувственный, возникающий и исчезающий, одно из чувственных видений (φασμάτων) и как воображаемый (ἄτε φανταστόν) — худший по сравнению с разумом, мы, отчасти по просьбе священнобезмолвствующих, отчасти по собственному сознанию необходимости самим выступить в защиту света, с помощью самого света показали²⁴⁷ его таким, каким он и был, — нетварным, вечным, неопикуемым, превосходящим не только наше ощущение, но и ум, хотя он и был узрен очами апостолов, получившими тогда силу и благодать будущего века, и еще именуемым святыми божеством. Поскольку мы показали это при помощи многих умозаключе-

²⁴⁵* Тяжелые греческие периоды этого абзаца оставлены в переводе без синтаксических упрощений.

²⁴⁶* В терминологии Аристотеля δευτέρα φιλοσοφία указывает на область эмпирического знания.

²⁴⁷ В третьей триаде слов В защиту священнобезмолвствующих.

чений (ἐπιχειρημάτων)²⁴⁸ и свидетельств, то он в свою очередь попытался причислить нас к ложно думающим, что природа Божия видима и причастуема. Когда же он услышал, что мы, согласно отцам, славим и называем этим [светом] осияние, благодать, славу и светлость Божию, божественно являющуюся достойным, а не природу (ибо никто «не стоял в опоре²⁴⁹ и сущности Бога, по написанному, и не видел и не выразил природу Божию»²⁵⁰), — так вот, когда он это услышал, [так] повернул речь, как если бы кто стал требовать, чтобы разум (διάνοια) не назывался умом (νοῦς) или существующим без тела, дабы не иметь два ума каждому человеку, обладающему умом и разумом, благодаря которому ум выявляет себя через исхождения (δί' ἧς ὁ νοῦς ποιῆται τὰς πρὸς ἑκφάνσιν προόδους), оставаясь по сущности неперемещаемым, [а именно], что если и оный свет является нетварным и называется божеством, будучи светлостью божественной природы, но не природой, то вводятся два нетварных божества, тогда как сам [Варлаам] при помощи доведения [аргументов] до абсурдности доказывал, что оный божественнейший свет, по его мысли, тварен.

Итак, оный [еретик], соборно объявленный из-за этого злославным, со стыда сразу же удалился²⁵¹ и без промедления отправился к итальянцам. Но его сотаинник (μύστης), преемник и последователь Акидин, надевший наизнанку тот же самый плащ нечестивого учения (τὸν αὐτὸν τρίβωνα τῆς δυσσεβείας ἀναστρέψας ὥσπερ καὶ περιθέμενος)²⁵², чтобы

²⁴⁸* Эпихирема — философский термин, обозначающий сжатое умозаключение, особенно диалектическое.

²⁴⁹* Иер. 23, 18: ἐν ὑποστήματι — чтение LXX, во всех прочих переводах с еврейского «в совете», кроме Феодотиона (ἐν ὑποστάσει, в *ипостаси*). Блж. Иероним Стридонский отмечает особенность LXX и Феодотиона: «Ubi nos interpretati sumus in consilio Domini et in Hebraico scriptum est bassod, Aquila secretum, Symmachus sermonem, LXX et Theodotio substantiam siue subsistentiam interpretati sunt» (Толкования на пророка Иеремию, IV // PL 24, 824 A; Corpus Christianorum. Series latina, ed. S. Reiter, 1960, p. 281: 11).

²⁵⁰ Свт. Григорий Богослов. Слово XXVIII о богословии (Богословское 2), 19 // Р. 100: 26–27 Barbel; SC 250, p. 140: 30–32 Gallay; PG 36, 52 B.

²⁵¹ Ср.: свт. Григорий Палама. Опровержение писания Игнатия Антиохийского, 10 // ГПС 2, 633: 5 (при упоминании о бергстве Варлаама употребляется тот же глагол).

²⁵²* Словом τρίβων обозначался обычно изношенный (τρίβω — тереть, изнашивать) плащ, который носили философы. Отсюда сам плащ стал восприниматься как некий символ философии. Подробнее см.: Довженко Ю. С.

остаться не замеченным видевшими, что он облекся в одежду оного [Варлаама], и чтобы кто-то счел убедительным его отрицание общения с тем [еретиком], очень искусно ставит все с ног на голову и следствия делает причинами (ἄνω τίθεται τὰ κάτω καὶ τὰ ὑστερα πρότερα ποιεῖται), выдвигая прежде всего прочего два нетварных божества в качестве совершенно неслыханных, неуместных и подвергающих тех, кто каким бы то ни было образом допускает их, неисцелимому злу, дабы более простые люди, избегающие по этой причине кажущейся скверны, поневоле согласились с тем, что воссиявшее на горе от Спасителя божество было тварным, — делая приблизительно то же, что ставящие на реках рыболовные снасти.

*Глава 4. Что и коварством Акиндин пытается
привлечь всех к безбожию*

- (12) Ведь сии [рыбаки], перекрыв русло колышками, камнями и частоколами и простирая на самых глубоких [местах] течения, откуда добыча могла бы легче уйти, нечто вроде острых штырей, а затем, где-нибудь вверху течения (так как кормящаяся рыба обычно плывет вверх) открыв как бы истинное отверстие ада для живущих в воде, привешивают там подвязанную сеть, чтобы рыба, избегая мнимого вреда с берега, добровольно и даже с поспешностью была застигнута непредвиденной и неизбежной опасностью. Таково коварство влекущих нас к безбожию посредством страха перед двубожием. Ведь одинаково, а скорее одно и то же, считать, что Бога вообще нет, и мнить, что явленное на горе божество Христа тварно, так как одно божество Христа, Отца Христа и Духа. Но и светлость божественной природы не отделима от божественной природы. Какой же Бог остается у считающего ее созданием?

Глава 5. Что Палама не говорит о двух божествах, а лучше, избавляет от Акиндинова и Варламова безбожия и одновременно двубожия сбитых ими с пути, показав, что светлость божественной природы, будучи нетварной и именуемая божеством, ничуть не препятствует существованию одного и простого божества

Итак, мы не поклоняемся двум божествам. Прочь зломыслие²⁵³ сказавших: «Ложью защитимся»²⁵⁴, — и «положивших ложь своей надеждой»²⁵⁵, чей «язык словно змеиный, яд аспидов под губами их»²⁵⁶. Однако намерение всех наших слов состоит в том, чтобы сокрушить стрекала, погоняющие к нечестию (то есть недавние сочинения Акиндина, как прежде — оного Варлаама, его предводителя в ереси), и ясно показать, что светлость божественной природы, будучи нетварной и именуемая божеством, ничуть не препятствует и не устраняет единства и простоты божества. Ведь и зрительная сила все ведающего прежде творения Духа и не является природой, согласно отцам, и [в то же время] нетварна и именуется божеством, и [это] не устраняет того, что божество едино и просто²⁵⁷. Точно так же и боготворящая и промыслительная сила Божия, называемая так²⁵⁸, как говорит великий Дионисий²⁵⁹, и очистительная, потому что пожигает и истребляет всякую порочность, и присутствие Бога везде и нигде, и попросту вечнодвижимость, [именуемая божеством] от бега²⁶⁰ и, так сказать, ускользающая [от всего] вневременной быстротой и присутствующая во всем: итак, поскольку ни одна из них, несмотря (14)

^{253*} Вместо κανονοίας (опечатка в ГПС) читаем какоνοίας.

^{254*} Ис. 28, 15.

^{255*} Там же.

²⁵⁶ Пс. 139, 4, ср.: Пс. 13, 3 (Рим. 3, 13).

²⁵⁷ Эту тему свт. Григорий Палама рассматривает подробнее в диалоге *Феофан*, 8 (ГПС 2, 227–230).

^{258*} То есть божеством.

^{259*} В ГПС ссылка на трактат Пс.-Дионисия Ареопагита *О божественных именах*, V, 1 (с отсылкой к PG 3, 956 A, хотя это место относится к XI, 6), однако гораздо более подходящий контекст см. там же, XII, 2 (Vol. 1, p. 225: 1–3 Suchla; PG 3, 969 C). Ср. также: *Письмо IX к Титу*, 3 // Ibid., p. 203: 1–5 Ritter; PG 3, 1109 CD.

^{260*} По обычному в античной и христианской «этимологии» словопроизводству θεός (Бог) от θέω (бежать). Ср. также примеч. 271.

на различие друг от друга (ибо Бог не все боготворит, что зрит, чем доказывается отличие каждой из них от божественной природы, так как совершенно тождественные тем же самым [вещи] никак не отличаются друг от друга), — итак, поскольку ни одна из них не мешает божеству быть одним и простым, то как свет будущего и неизменного века, общее упование благочестивых, светлость божественной природы, справедливейше именуемая божеством (потому что она паче всего есть боготворящий дар, ибо сообразно с ней *«праведники просят, как солнце»*²⁶¹, *«Бог коих будет посреди богов»*²⁶², раздавая награды тамошнего блаженства), — стало быть, как этот [свет]²⁶³, именуемый божеством и светлостью божественной природы, но не природой, не позволит почитающим его нетварным поклоняться единому и простому божеству? Или и сам ты, быть может, как мы сказали выше²⁶⁴, менее всего будешь считать и именовать наш разум умом, поскольку разум передается воспринимающим, тогда как ум по природе пребывает в нас непреходимым; с другой стороны, ты, вероятно, опять-таки сочтешь, что через разум, когда ум влагает в неученых ум, в обучаемых возникает умная сущность от обучающих, словно как ты говоришь, что причастные Богу причастны божественной природе. Или из любви к спору ты будешь убеждать нас думать, что разум ничем не отличается от умной сущности, как, по твоим словам, она нетварная энергия ничем не отличается от божественной сущности, боясь, чтобы, как там, по тебе, [будто бы оказываются] два бога, так и тут каждый из нас не имел два ума? Итак, слова о существовании двух или многих божеств, приводимые словно для [обнаружения] нечестия, коварно изобретенного самими собирателями и выставителями, принадлежат не нам, но злодейски клеветующим на нас для прельщения неискушенных.

²⁶¹ Ср.: Мф. 13, 43.

²⁶² Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XL на Святое Крещение*, 6 // SC 358, р. 208: 23–24 Moreschini; PG 36, 365 В.

²⁶³ В подлиннике жен. род по аттракции с последующими существительными.

²⁶⁴ См. § 10.

Глава 6. Что невозможно и пророчески запрещено, чтобы кто-то из последователей Христа впал в двубожие, а живые доносчики, обвиняющие в этом православных, от своей собственной порочности обращаются в двубожие

Исследовав, любой мог бы увидеть, что поистине никто (15) никогда из [христиан], называемых [так] от Христа, не впадал в двубожие, потому что это непозволительно. Да и что говорю я о христианах, когда даже в нынешних, после Христа, нечестиях не держится многобожие? Ведь уже одно это — упразднение и уничтожение на земле прелести многобожия — есть, согласно богоизбранным пророкам²⁶⁵, знамение Христова пришествия. Мы видим, что именно это обвинение [в многобожии] всегда клеветнически выдвигали еретики против святых и что обвиняющие достойных похвалы сами скорее обращались от клеветы в сие зломыслие, хотя и не нарочно устремлялись к нему.

Глава 7. Что Акиндин двумя путями — то за Арием, то за Савеллием — несется в ту же пропасть

Итак, послушайте слова Ария, совершенно согласные (16) с речами Акиндина против нас. Ведь подобно этому [Арию], называвшему Сына Божия созданием вопреки бывшим еще тогда в избытке (τοῖς τε περὶ οὖσιν ἔτι τότε) и от людей родившимся²⁶⁶ отцам, нынче Варлаам и Акиндин говорят, противореча нам и святым, что светлость Божия тварна, и Арий тогда, похоже, испускал против чтивших вместе с Отцом и нетварного Сына те же самые слова, что теперь Акиндин против нас, говоря: «Кто слышал о двух нетварных, совечных, превечных богах или что один и простой, [сущий] над всеми Бог — двояк: один рожденный, а другой нерожденный, один низший (ὕποκεῖμενον) и вторичный, а другой больший и высший (ὕπερκεῖμενον), и один ставший так или иначе видимым и спешедший с небес на землю, а другой всегда невидимый

²⁶⁵ Общее место почти всех ветхозаветных пророчеств.

²⁶⁶ В этом древние церковные авторы, родившиеся от отцов, имели даже превосходство перед Богом Ария как не рожденным от Отца, а всего лишь сотворенным. П. К. Христу (ГПА 5) предлагает другую интерпретацию фразы, не поддерживаемую оригинальным текстом.

и пребывающий на небесах?» Кто, имеющий ум и это слышащий, просто²⁶⁷ возвещаемое и в обширных словах²⁶⁸, хоть сколько-нибудь спокойно и с радостью стерпит и сможет не завопить изо всех сил против говорящих и пишущих такое? Те же речи (но не с теми же злоизмышлениями) мог бы сказать и Савеллий против разделяющих Ипостасями единого Бога. Но благодаря тому, что каждый из обоих²⁶⁹ — один разделяя, а другой плохо соединяя божество — послужил причиной составления и распространения святыми [отцами] слов то о разделении, то о соединении [божества] и возвещения посредством писаний единства и различия всецарственно-го божества; итак, благодаря тому, что они, хотя и принимались за бесполезное [дело], дали повод пишущим в защиту благочестия для обширных сочинений о различении божества, им удалось избежать окончательного забвения и неизвестности.

- (17) Так сообщники Ария клеветали и ложно доносили на Афанасия Великого как на зачинщика [спора], а не как на защищающегося поборника благочестия. Так Евномий полагает начало лукавым сочинениям под предлогом отвержения другими общепринятой истины о Боге, хотя сам был сильнейшим опровергателем [истины]. Так [едино]мысленники Нестория даже после оных Соборов и неопровержимых против них постановлений обвиняли приверженность Кирилла к спорам, и о его божественных сочинениях писали как о новшествах, и, уловив удобный момент во время гражданского раздора при царствовании Зинона, повсюду разослали писания с требованием предать их огню.
- (18) Итак, Акиндин поддержал благородной рукой и вновь приобрел искусство, восходящее к Евномию и подобным [еретикам] и под действием времени уже грозившее было пропасть. Только Евномий опирался на одну половину прелести, а Акиндин отважно овладел обеими частями и держит под языком противоположные заблуждения, самостоятельно изоб-

^{267*} То есть изустно или в небольших сочинениях.

^{268*} При другом синтаксическом членении, предпочтенном в переводе П. К. Христу (ГПА 5): «...и просто слышащий возвещаемое, особенно в обширных словах».

²⁶⁹ Арий и Савеллий.

рета еще и третье, новейшее, дабы превзойти предводителей нечестия не только [каждого] поодиночке, но и обоих [вместе]. Ведь когда он услышит, как святые ясно говорят, что даже сами ангелы не видят оной пресущественности, но [зрят] ее светлость²⁷⁰, и что божество получило название не [от] природы, но [от] назирательной силы Духа²⁷¹, и что Дух изливается и дается мерой²⁷², в то время как изливается на верующих, и разделяется, и причаствуема ими не сущность Духа, а энергия²⁷³, — когда услышит таковое от нас, приводимое в доказательство взаимного различия [сущности и энергии], то этот несчастный называет здесь тварной божественную энергию, Сам Дух Святой, саму вечную силу Духа, саму единственно причаствуемую святым светлость оной пресущественности, ибо неотделима от Духа светлость и сила Духа, которая, обоживая блаженно сподобившихся ее, соединяет их с Богом и соделывает храмами Божиими²⁷⁴ как неотделимая от Духа. Ведь «жизнь, — говорит [Василий Великий], — которую Дух посылает в ипостась другого, Он не отделяет от Себя, но и Сам в Себе имеет жизнь, и причастные Ему живут боголепно, стяжав божественную и небесную жизнь»²⁷⁵. А светлость божественной природы [есть] всецело божественная жизнь и причастность всяческому благу у достойных.

Однако Акиндин говорит: «Если бы мы назвали нетварной (19) и энергию, и сущность Божию, то, поскольку явно обнаруживается их взаимное различие, мы впадем в двубожие». Это и есть [тот аргумент], с помощью которого он пытается доказать, что мы почитаем двух божеств. Таким образом Варлаам и Акиндин, увы, впускают в свои души мнение Ария —

^{270*} Скорее всего, имеется в виду Пс.-Дионисий Ареопагит. Ср., напр.: *О небесной иерархии*, IX, 2. 4 // Vol. 2, p. 36: 15–23; 39: 20–24 Neil; PG 3, 257 CD, 261 D.

²⁷¹ Намек на словообразование θεότης от θεῶμα, в подобных выражениях встречающийся среди творений свт. Григория Нисского, напр.: *К Авлавию о том, что не три бога* // Vol. III/1, p. 50: 2. 13 Müller (Пер.); *О божестве Сына и Духа* // Vol. X/2, p. 142: 19–20 Rhein; PG 46, 573 D — 576 A (Изд.). Ср. также выше примеч. 21 к данному сочинению (Пер.).

²⁷² Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на псалмы*, XLIV, 2 // PG 55, 185–186.

²⁷³ Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на Евангелие от Иоанна*, XXX, 2 // PG 59, 174: 6–14.

²⁷⁴ Ср.: 1 Кор. 6, 19.

²⁷⁵ Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 772 B.

первого, кто [за время] после Христа причислил Бога к творениям, — ибо и они соделывают Бога творением. Какая [разница], что [они несутся по] другой, но все-таки соседней дороге, если стремятся к той же самой пропасти нечестия?

- (20) Однако когда они снова услышат, что *один и тот же смысл сущности и божественной энергии*²⁷⁶, и что *чистые сердцем видят Бога*²⁷⁷, а не тварь, и что «природа каждого характеризуется энергией: нетварная энергия указывает на нетварную природу, а тварная — на тварную»²⁷⁸, — итак, когда снова узнают таковое от нас, предлагающих [отеческие цитаты] в доказательство нетварности энергии Божией как неотделимой от сущности, то эти [еретики] говорят, что нетварная сущность и энергия — совершенно неразличимое одно. А то, что по сущности Бог невидим и неразумеваем, и что каким бы то ни было [образом] познаваемое совершенно отлично от непознаваемого, и что [характеристики], принимающие одинаковое отношение, неизбежно вовсе не одно [и то же] и, следовательно, как-то различаются, хотя они и неотделимы [друг от друга], — ничего такого не принимая в соображение, они сливают [сущность и энергию воедино], скорее же, следуя Савеллию, умаляют Бога. И что из того, что они [Савеллий и Акиндин] могут нестись двумя разными дорогами, если [стремятся] к равному нечестию, лишая, и стесняя, и отнимая высочайшее

²⁷⁶ Как правильно указывается в ГПС, имеется в виду сочинение Пс.-Василия Великого *Против Евномия*, V (PG 29, 716 В). Однако смысл высказывания у Пс.-Василия иной (ср. цитату у Паламы: ...ἀκούσωσι τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον οὐσίας τε καὶ ἐνέργειας θείας... с высказыванием Пс.-Василия: Οὐδ' αὖ πάλιν ἐξ αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια αὐτοῦ, ὅτι ἐπὶ ἀπλῆς καὶ ἁσώματου φύσεως τὸν αὐτὸν τῆς οὐσίας λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια). У Пс.-Василия утверждается, что выражение о теле Христа как «от Духа Свята» надо понимать 1) не рождательно, т. е. не как Его порождение, 2) не природно, т. е. не как энергию (ибо у простой и бестелесной природы энергия равнозначна сущности), 3) не демиургически, т. е. не как тварь. Далее, в частности, утверждается, что при тождестве энергии не может быть инаковости в сущности. Цель данной главы трактата Пс.-Василия — доказать единство сущности Отца и Духа. Таким образом, незаметное изменение синтаксиса фразы при переводе ее в косвенную речь меняет смысл предложения Пс.-Василия и его контекст.

²⁷⁷ Ср.: Мф. 5, 8.

²⁷⁸ В ГПС ссылка на *Диспут с Пирром* (PG 91, 341 А), однако если свт. Григорий Палама в самом деле имеет в виду это место (ср. примеч. 347), то приводит достаточно вольный пересказ. В других сочинениях прп. Максима и творениях прочих отцов такой фразы нет.

*богатство божества*²⁷⁹ и суживая Бога до одного — единой сущности? Здесь они хотят сделать это через отсутствие отличия энергии от сущности, а в другом месте говорят открыто и пишут: «Общепринято, что есть только одно безначальное и бесконечное — сущность Божия, а помимо нее (παρὰ ταύτην) все принадлежит к созданной природе, и что единственный нетварный свет и нетварная слава есть природа Божия», — не пощадив (какая дерзость!) даже самих относящихся к природе ипостасных особенностей. Однако каково же третье нечестие, недавнее их нововведение?

*Глава 8. Что этот [еретик] ввел и третье,
иное по сравнению с ними, нечестие, и каково оно*

Сжимаемые несокрушимыми узами давящего отовсюду (21) множества свидетельств Священного Писания, что и отличаются как-то между собой, и нетварны сущность Божия и энергия, они, не желая ни на шаг отступить от нечестивых догматов, отыскивают себе убежище в добавлении иного нечестия, говоря: «Ведь нетварные энергии Божии — только Сын и Дух Святой», — будучи не в состоянии заметить даже того, что нетварные энергии Божии они волей-неволей приводят во множественном числе, но никогда никоим образом нельзя привести во множественном числе сущность Бога. Если же они утверждают, что полагают их не больше двух, то [ведь] они не полагают и две сущности Божии. А если они снова говорят, что есть [только] одна [энергия, состоящая] из этих двух нетварных, тогда это совершенно тождественно (τοῦτ' ἄντικρυς)²⁸⁰ тому, из-за чего они издают против нас оный стенторов глас²⁸¹, мол, «кто слышал об одном божестве из двух нетварных?»

Итак, по ним, нетварная сущность и энергия божества — (22) одно и то же и неразличимы. Тогда, если нетварная энергия — один лишь Сын Отца или Дух Отца, то, согласно им, одно из этих двух есть божество Отца. В таком случае чьим божеством

²⁷⁹ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Догматические стихотворения*, III (О Святом Духе), 76 // PG 37, 414 А.

²⁸⁰ Букв. «но это прямо [то]». Вариант перевода, предпочтенный П. К. Христу: «это совершенно противоположно».

²⁸¹ То есть громкий. Фразеологизм, восходящий к Гомеру (*Илиада*, V, 785). Среди поздних авторов он встречается, в частности, у Никифора Григоры.

мог бы быть Отец, или Он никоим образом не является ни божеством, ни энергией, ни сущностью? Хорошо сказал мудрый в божественном Максим: «Не каждый из Них и не Один Другого, но что *божество — Отец, и Сын, и Дух Святой*»²⁸². По соименному богословию Григорию, «*общее у Трех — нетварность (τὸ μὴ γεγενῆσθαι) и божество*»²⁸³, и, согласно богоречивому Григорию Нисскому, «Бог являет действующего, а божество — действие (ἐνέργειαν), и никакое [лицо] из Трех [не есть] действие, но, лучше, каждое из Них — действующее»²⁸⁴. Поэтому, даже если назовет кто-то Сына или Духа Святого энергией Отца, тем не менее он вместе с этими энергиями подразумевает или произносит и воипостасность. А то, что вечные и неотделимые энергии Духа множественны и невоипостасны, показал Василий Великий в главах о Нем²⁸⁵.

- (23) Сын и Дух Святой у священных отцов хорошо называются энергиями и другим образом, например, из-за неотделимости и совечности, как [именуются] и лучами Отца, хотя обладают тем же самым с Отцом лучом и энергией. «Ибо Их *богатство*, — говорит [святой отец], — *сродность и единое исторжение светлости*»²⁸⁶. Однако это разобрано нами подробнее в других [главах]²⁸⁷ и станет более ясным и очевидным из дальнейших слов. Теперь же, когда вместе со святыми Божиими и мы подпали недавно под обвинение в двубожии не только потому, что оказались виновными в согласных с ними высказываниях, но и поскольку нынешние обвинители говорят против нас то, что тогдашние — против них, давайте посмотрим, как те опровергли возведенное на них обвинение. Отказывались ли одни говорить, что три нетварные [Лица] — единый Бог, что

²⁸² Ср.: прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, II, 1 // PG 90, 1125 A (Изд.). Первая половина фразы среди сочинений Максима не найдена (Пер.).

²⁸³ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXV в похвалу философа Герона*, 6 // SC 284, р. 198: 26–27 Mossay; PG 35, 1221 B.

²⁸⁴ Среди сочинений свт. Григория Нисского такой фразы нет. В ГПС неправильная ссылка на: *К Авлавию о том, что не три бога* // Vol. III/1, р. 46 Müller; PG 45, 124 D — 125 A. Ср. примеч. 55 и 570.

²⁸⁵ Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 772 C. Подробнее см. выше, I, 4, 7–10.

²⁸⁶ Свт. Григорий Богослов. *Слово XL на Святое Крещение*, 5 // SC 358, р. 204: 9–10 Moreschini; PG 36, 364 B.

²⁸⁷ См.: I, 4, 7–10.

«Бог от Бога»²⁸⁸ и что по причине и следствию одни [Лица] вторичны по отношению к Отцу²⁸⁹, а Тот больше и Их²⁹⁰, как писали Афанасий, Василий и Григорий Великие и после них божественный Кирилл²⁹¹, другие же, что один Христос в двух природах, или, напротив того, и письменно, и устно²⁹² [и те, и другие отцы] ясно признавали, а затем доказывали мудростью Духа, что ничто никоим образом не мешает им²⁹³ — различенно, но нераздельно разделяемым — быть одним Богом и одним Христом²⁹⁴? Это как раз именно то, что и мы думаем, наставленные теми [отцами].

Итак, мы, зная, что воссиявший на Фаворе от Спасителя свет (24) нетварен, и назвав [его] божеством как светлость божественной природы, но не [как] природу, и к тому же утверждая, что всякая божественная сила и энергия вместе с источающей их сущностью является нетварной, благодаря этому и мы, будучи всецело и всегда [поборниками] «истины, [относящейся] к благочестию»²⁹⁵, недавно были обвинены в двубожии теми, кто принижает до творения оный непорочный и невечерний свет, но, пренебрегая их вздором против истины и с радостью испытывая страдания за нее, мы благодатью Христовой и раньше часто дерзали думать так, и ныне дерзаем думать [то же], и в дальнейшем будем думать [так же].

²⁸⁸ Чтение Никео-Цареградского Символа веры. Ср., напр.: свт. Афанасий Великий. *О постановлениях Никейского Собора*, XXXIII, 8: 4 Opitz = Евсевий Кесарийский. *Письмо к своей пастве*, 3 // PG 20, 1537 B.

²⁸⁹ Ср.: Пс.-Афанасий Великий. *О Троице* // PG 28, 1605 A: 15–16; Он же. *Против ариан*, IV, 3: 10 Stegmann // PG 26, 472 A (Пер.); свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 1 // PG 29, 656 A (Изд.).

²⁹⁰ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXIX о Сыне (Богословское 3)*, 15 // P. 154 Barbel; SC 250, p. 208 Gallay; PG 36, 93 B; ср. также: *Слово XL на Святое Крещение*, 43 // SC 358, p. 298 Moreschini; PG 36, 420 BC (Изд.). Вместо «вторичны ~ Их» в рукописи P₁ сохранилось, очевидно, первоначальное (гораздо менее осторожное) выражение: «вторичны и ниже, а Тот больше и выше» (τὰ μὲν δεύτερα καὶ ὑλοβέβηκότα, τὸν δὲ μεῖζω καὶ ὑπερκεῖμενον) (Пер.).

²⁹¹ Ср.: свт. Кирилл Александрийский. *Сокровищница о Святой Троице*, 5 // PG 75, 68 BC.

²⁹² Букв. «и рукой, и языком».

²⁹³ Лицам Троицы и природам Христа.

²⁹⁴ При другом понимании синтаксиса фразы (особенно с учетом аналогичной конструкции предложения в начале § 25) возможен иной перевод: «...Духа, что они, различно, но нераздельно разделяемые, никоим образом ничуть не мешают существованию единого Бога и единого Христа?»

²⁹⁵ Ср.: Тит. 1, 1.

- (25) Остается еще показать, с помощью Духа, хотя мы доказывали это и часто, и во многих [сочинениях], что сие ничуть, ничем (οὐδέσιν)²⁹⁶, никак не препятствует исповедовать одно божество и поклоняться [ему], ибо оно, так сказать, разделяется нераздельно и соединяется раздельно. И тот поистине благочестив, кто, думая об обоих таковых обстоятельствах и благодаря им находясь в середине благочестивого исповедания, ни единение не соделывает разделением (περίκλιρεσιν), ни разделение (διακίρεσιν) — отчуждением. Это очевидно сделали те, которые, ограничив нетварность лишь сущностью Бога, оставили за пределами нетварного божества свет, просиявший на горе избранным апостолам, чтобы и светлость Бога погасла для них, и тот, кто поверил бы им, был бы сожжен огнем, узнав на опыте огонь²⁹⁷ по уготованному невыразимому явлению [Того], Кого он не признал светом или [во что], по крайней мере, не поверил.
- (26) Они (а не мы, защитники истины благодатью Самой Истины²⁹⁸) говорят, что не только оный божественный и сверхъестественный и невечерний свет, слава Отчая, в которой, по обетованию²⁹⁹, снова явится Спаситель и в которой «*праведники воссияют, как солнце*»³⁰⁰, серединой которых, словно в нетленном хороводе, будет Он³⁰¹, сияя вместе с божественно осияваемыми Им; не только оный свет, «*у которого нет изменения и ни тени перемены*»³⁰², возблиставший посредством единой с Богом (διὰ τῆς ὁμοθείου) плоти, подающей богатство вечной славы божества (σαρκὸς τῆς πλουτοῦσης καὶ χορηγούσης³⁰³ τὴν αἰδίον τῆς θεότητος δόξαν), но и всякая божественная сила

^{296*} Или: «ничему, никому». Форма дат. падежа мн. числа, редкая для классических авторов, становится более употребительной в поздний период. Среди авторов, учтенных в TLG, она регулярно встречается у Никифора Григоры.

^{297*} Или: «огнем».

^{298*} αὐτοαληθείας, букв. «Самоистины». Слово, часто встречающееся в святоотеческих творениях.

²⁹⁹ См.: Мф. 25, 31.

³⁰⁰ Ср.: Мф. 13, 43.

^{301*} Или: «оно» (солнце).

³⁰² Иак. 1, 17.

^{303*} Перевод «подающей» не передает связи с предыдущим образом хоровода, однако буквальный перевод невозможен без калькирования греческих слов и синтаксиса.

и энергия — или неотличима от сущности, или причисляема к творениям. Ведь зная, что слова о неразличимости божественной сущности и энергии есть поистине признак безбожия (ибо таковая сила или энергия, будучи на самом деле только этим (ἡ τοῦτο δὴ μόνον οὐσα), никогда не могла бы пребывать в собственной ипостаси, а высочайшая сущность триипостасна), а утверждение, что божественная сила и энергия тварна, является неестественным и чудовищным разделением и расчлениением божества, не меньшим безумия Ария, — мы, прекрасно зная это, и сохранили нераздельность сущности и энергии. Ведь никогда не зрима сама по себе, без имеющей ее сущности, энергия и сила³⁰⁴, но она [энергия] вполне узревается в [той сущности], которой и принадлежит. Ведь если Сын и называется *силой Отчей*³⁰⁵ как существующий нераздельно от Отца, то [именуется также] и Сыном, чтобы ты знал, что Он существует и Сам по Себе, и чтобы ты в заблуждении не подумал, что Он есть таковая *сила — не ипостасная, но существующая в [Отце]*³⁰⁶. Таким образом мы и прекрасно сохранили нераздельность сущности и энергии, не расчленив [их] тварным и нетварным, и благочестиво и согласно отцам сказали об [их] различии. Ведь энергия существует от триипостасной и поклоняемой сущности и богоприлично снисходит к твари, не отделяясь от сущности, и, согласно Василию Великому³⁰⁷,

^{304*} Следующий далее греческий текст маловразумителен: ...ἐκεῖνη δὲ πάντως ἐνθεωρεῖται ἥς καὶ ἔστιν. Местоимение «онный, тот» обычно (но не всегда) указывает на упомянутое первым (в данном случае — сущность, ибо сила употребляется в смысловой паре с энергией), однако в таком случае получилась бы богословская бессмыслица, ибо сущность никоим образом не может быть зримой. Возможны два выхода из затруднения: 1) под словом «она» понимать все-таки слово, упомянутое последним (как это нередко бывает у Паламы), т. е. энергию, а после «узревается» предположить опущение местоимения (как мы и перевели); 2) конъектурально заменить ἐκεῖνη на ἐκεῖνη (стандартная конструкция при ἐνθεωρεῖται). В последнем случае перевод выглядел бы так: «...но она вполне узревается в той [сущности], которой и принадлежит».

^{305*} Вслед за 1 Кор. 1, 24 («проповедуем... Христа, Божию силу»), это выражение (в немного измененном виде) часто встречается в святоотеческих творениях.

³⁰⁶ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXXI о Святом Духе (Богословское 5)*, 32 // Р. 274: 4–5 Barbel; SC 250, р. 340: 5–6 Gallay; PG 36, 169 В.

^{307*} В ГПС отсылка чуть выше, к § 18, однако имеющаяся там цитата ничего не проясняет. По нашему мнению, здесь автор имеет в виду на самом деле

творения познают ее и именуют. Сущность же, ее причина, совершенно неуразуема, непреступна, безымянна, сама по себе превыше всякого познавательного примышления (ἐλπιόιας) и обозначающего именования и вовсе неприкосновенна для предположительной догадки (στοχαστικῆς ὑπονοίας). Ибо не существует, нет ничего из сущего, что обладает способностью познать природу Творца, но разумные творения и сами замечают ее творческую и промыслительную энергию и силу.

*Глава 9. Повторение и частичное опровержение сказанного
Акиндином о божестве и представление надежных слов
о нем Паламы*

- (27) В то время как мы говорим это, [имея в виду] одного Варлаама, плохо и соединяющего, и разделяющего [божество], и избегаем обоих этих зол как противоположных, но однородных в нечестии, вслед за ним преследователь благочестия становится и нашим гонителем. Он смешивает несмешиваемое, движет недвижимое, громко вопит, как бы нечто поразительное трубит, пронзительно кричит сильно измененным от рвения — не по разуму, а, скорее, по лицемерию — голосом, чуть ли не разрывая на себе одежду наподобие одного Каиафы³⁰⁸, произнося: «Кто слышал то, что слышим мы нынче, о двух нетварных и различных божествах или об одном, [состоящем] из двух таковых?» А между тем он сочетает и перечисляет разделения и противопоставления, чтобы призвать слушателей к обороне, говоря: «...из высшего и низшего, действующего и подверженного действию, невидимого и духовно видимого телесными глазами».
- (28) Но удержи бесстыдное негодование и крик, чтобы мы рассмотрели, что ты говоришь, и с какими доводами связываешь и повсюду рассылаешь таковые [обвинения] против нас, и всех поднимаешь на нас (по крайней мере, сколько от тебя зависит), и все смущаешь, точнее же делаешь все, даже если достигаешь меньшего, чтобы смутить [других], изображая свое смущение.

сочинения не Василия Великого, а Григория Нисского, в творениях которого (особенно в сочинении *Против Евномия*) много аналогичных высказываний. Наиболее близкое, однако, место см.: свт. Григорий Нисский. *К Авлавию о том, что не три бога* // Vol. III/1, p. 47: 24 — 48: 1 Müller; PG 45, 125 С.

³⁰⁸ См.: Мф. 26, 65; Мк. 14, 63.

Итак, воздержись хоть на немного от стремления говорить безрассудно, и узнай, и дай отчет, чтобы мы смогли увидеть, что же именно ты утверждаешь, — не только мы, но и [ты] сам вместе с нами. Ведь и ты похож на находящегося в затруднении, когда говоришь: «Кто слышал то, что слышим мы нынче, о двух божествах или одном, [состоящем] из двух, притом противоположных?»

Итак, что именно из двух [утверждений о божестве], тобой (29) слышанных, ты считаешь нестерпимым слухом? А если не знаешь, так как [у тебя] голос сомневающегося, то приди в себя и подумай над своими словами, чтобы неслыханное не оказалось выдумкой твоего ума и чтобы, не поразмыслив над слухом и не поняв мысли говорящего, и сам ты не смущался напрасно, точнее же во вред своей душе, и не смущал христиан. Ты говоришь, что слышал слова или о двух, или об одном [божестве]. Следовательно, если мы говорим о двух, [тогда] не об одном (ибо как [это может быть]?); если же об одном, [состоящем] из таковых, то как [можем мы говорить] о двух? Возможно, тебе случайно показалось, что речь идет о составном [божестве], а не о двух. Однако если мы почитаем одно простое божество, как мы часто и во многих местах и языком открыто возвещаем, и рукой постоянно пишем, то невозможно нам почитать два божества, как ты сам клеветнически доносишь, или одно, составное из двух. Ведь мы не говорим, что единый Бог сложен из трех Лиц, потому что в Отце и Сыне и Святом Духе почитаем одного и простого Бога. Так же и в сущности и энергии мы чтим единого в трех Лицах Бога, но не говорим о Нем как об одном, составном из сущности и энергии.

Но если ты подумал, что мы чтим два божества потому, (30) что и сущность называется божеством, и зрительная, и очищающая, и боготворящая энергия Духа, то почему не счел, что мы почитаем и двух Отцов в высочайшей Троице? Ведь мы называем Отцом не только Отца Господа, но и Самого Господа³⁰⁹, поскольку и Тот говорит: «*Детки, новую заповедь*

³⁰⁹* Такое выражение и в самом деле имеется у свт. Григория Паламы в *Триадах* (II, 3, 18 // ГПС 1, 554: 18), однако именование Христа Отцом неоднократно встречается в богословских и литургических раннехристианских и византийских текстах. Один из самых ранних примеров — свт. Мелитон Сардский. *О Пасхе*, 9: 58 Hall. Ср.: СДХА, 522 (пер.), 435–436 и 555 (коммент.

даю вам»³¹⁰, и еще: «*Не оставлю вас сиротами*»³¹¹. Однако каждый из Них зовется Отцом разным образом. И там и то, и другое³¹² — а лучше, каждая [энергия] — именуется божеством разным образом. Итак, как мы поклоняемся одному Отцу, тогда как и Сын есть наш Отец и как создавший [человека] в начале, и как воссоздавший позже, так и одному божеству поклоняемся, оной *сверхименной пресущественности*³¹³, хотя и боготворящая сила в переносном смысле (φερωνύμως) называется божеством как боготворящая то, что принимает обожение. Как с Отцом споклоняется Сын и Дух Святой (ведь Они нераздельны, хотя каждый существует в собственной Ипостаси), так и с триипостасной природой споклоняется всякая божественная сила и энергия (ведь они ни отдельные, ни в собственной ипостаси). Ибо Василий Великий, перечислив все, какие возможно было сказать, [энергии], говорит: «*Их вечно имеет Дух, единственно сущий в ипостаси*»³¹⁴.

- (31) Но какая нужда продолжать близкие [примеры]? Ведь и Отец — Дух, и [в особенности] Дух Святой, согласно гласу Господа, сказавшего самаритянке: «*Бог — Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и истине*»³¹⁵. Но это ничуть не помешало Василию Великому сказать: «*Один Отец, один Сын, один Дух Святой*»³¹⁶. Итак, зачем нужно перечислять ныне таковые [места]? Но поскольку мы, согласно отеческому наставлению, воспеваем под именем божества боготворящую, очищающую и зрительную силу и энергию, а кроме того и божественный свет³¹⁷, и от них пользуемся названием

по поводу возникавших в науке недоразумений в интерпретации этого места и соответствующая литература).

³¹⁰ Ср.: Ин. 13, 33. 34.

³¹¹ Ин. 14, 18.

³¹² Сущность и энергия.

³¹³ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, I, 5 // Vol. 1, p. 116: 5–6 Suchla; PG 3, 593 B.

³¹⁴ Ср.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 772 C.

³¹⁵ Ин. 4, 24.

³¹⁶ Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 733 C, ср.: свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, XVIII, 45 // SC 17, p. 194–195 Pruche; PG 32, 152 A (Изд.) и краткую древнейшую версию его *Литургии* (PG 31, 1649 D) (Пер.).

³¹⁷ Ср., напр.: свт. Григорий Богослов. *Слово XL на Святое Крещение*, 6 // SC 358, p. 208: 18–19 Moreschini; PG 36, 365 A 12 (φῶς, ἡ παραδεχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὁρους τοῖς μαθηταῖς).

[божества] применительно к источающей их сущности (ибо, по божественному Максиму, сущность есть источник энергий³¹⁸); итак, если мы, по отеческому преданию, говорим, что [именем] божества обозначается больше двух [предметов], то почему ты утверждаешь, что мы говорим о двух, а не о бóльших божествах? Или ты и в этом гордишься быть клеветником, будучи «сожженным», как говорит Павел³¹⁹, «в совести», обманывая «*чрез лицемерие лжесловесников*» не только свой разум, но и свои уши? Но мы настолько пренебрегаем твоими заявлениями против нас, что, как видишь, исправляем не сказанное тобой (очевидно, из-за твоей проницательности) о бóльших [божествах]. Молчать же нам нельзя, когда подвергается нападению «*истина, [относящаяся] к благочестию*»³²⁰.

Видишь ли, что ты уличен в ложном доносе и клевете (32) наподобие оных старцев при Сусанне³²¹, состарившихся во зле, даже, пожалуй, гораздо хуже, нежели те? Ведь они оказались несогласными друг с другом [в лжесвидетельстве], а ты — сам с собой. Следовательно, ты являешься гораздо худшим и более яростным врагом благочестия, чем те — целомудрия. Раньше ты неявно выступал против крепко держащихся за благочестие (как и Сусанна — за целомудрие), коварно подлизываясь, заволаживая притворством, изображая любовь, время от времени умеренно подбрасывая обольстительные слова. Но когда ты понял, что отброшен раз и навсегда неколебимой защитой, то стал неистовствовать против них, неудержимо выступать [вперед], все наполнять криком, стал *отцом* несвязной *лжи*³²², не краснея «*хвалишься злобой*», по псалмопевцу³²³, и открыто мелешь вздор, словно разбивающиеся об утесы волны, «*пенящиеся*», по апостольскому [выражению], своей «*срамотой*»³²⁴.

Скажи, кому принадлежит это сомнительное, окруженное (33) подводными скалами сочетание из столь многих и столь противоположных [слов]? Оно не может принадлежать обвиняемым,

³¹⁸ Среди творений прп. Максима Исповедника такой фразы нет.

³¹⁹ 1 Тим. 4, 2.

³²⁰ Тит. 1, 1.

³²¹ См.: Дан. 13.

³²² Ср.: Ин. 8, 44.

³²³ Пс. 51, 3.

³²⁴ Иуд. 13.

потому что никто не сомневается относительно того, что думает сам, и особенно о таких [вещах]; там же, где сомнение, еще нет мнения, поэтому оно — а тем более тот, кто еще не приобрел его, — не может обвиняться справедливо. Далее, если то, что ты выдвигаешь против них как находящееся под запретом, не дословные их [выражения], поскольку они не соединяют эти [слова] подряд таким образом, то порицание (если только в нем есть необходимость) выносятся тебе, собравшему эти [выражения] и согласовавшему, как ты полагаешь, несогласующееся друг с другом. Если же, по твоим словам, ты собрал это из сказанного ими в разных местах, то и они утверждают, что собрали то, что говорят, из сказанного святыми, как и сам ты свидетельствуешь вместе с ними, когда пишешь: «Собирание по крохам (σπερμολογεῖν) [написанного] в сочинениях святых [отцов] — ничто сравнительно с ясным словом о благочестии»; если же ты говоришь, что они выбирают «темные и еще не слыханные [выражения]», тогда ты ложно доносишь на то, что обнаружится, как говорят, само [собой].

(34) И как [может быть], что наше собирание написанного святыми в разных местах — ничто сравнительно с ясным благочестием святых, а твое собирание написанного нами в разных местах не является ничтожным по отношению к нашему, благодатью Христовой, ясному исповеданию и благочестию, притом что мы по много раз в день (καὶ ταῦτα τῆς ἡμέρας πολλᾶκις) исповедовали пред Богом и людьми нашу веру в единого Бога? Но, о, если бы ты сводил воедино написанное нами в разных местах, однако не примешивая вставок и сокращений, без усечений и искажений! А ты предъявлял [наши сочинения], лишая [тексты] прекрасной взаимосвязи, дабы тем самым иметь улику, как и оный Варлаам, научивший тебя обману и своими сочинениями против благочестия, как и ты [начал поступать] после него недавно, принудивший нас писать прежде тебя [в защиту] благочестия. Но ты, во-первых, как я говорил, сам являешься доказательством ничтожности твоих [писаний].

(35) Затем, если мы собираем [цитаты] из написанного святыми, а ты выступаешь против [самого] собирания из них и наших выборок из них, то не ясно ли из этого, что ты обвиняешь самих тех святых? Ведь ты сам с очевидностью поража-

ешься собственными стрелами, не касаясь ничего другого, кроме наших выборов из написанного святыми, ибо говоришь, что эти [выборки] — ничто сравнительно с ясным словом о благочестии, как будто они совершенно противоположны ему. Зачем ты уничижал бы их вместе с нами, тобой преследуемыми, если бы наши [сочинения] не были согласны с теми? Но поскольку, согласно боговдохновенным богословам, *«такова каждая сила выражения, говоримого о божественной природе, что даже если имеет особенность в обозначаемом, не имеет никакой противоположности к соименуемому»*³²⁵, то следовало бы рассмотреть и подброшенные твоими бесчинствами [утверждения, а именно], как и каким образом принадлежащие друг другу [сущность и энергии] могут иметь противоположение. Если они имеют его по противоположности, а именно тварное и нетварное, то [это] на самом деле нечестиво и неразумно, так как они не могут быть единым и простым. Если же одно выше, а другое ниже по причине и следствию, или по чину, или по достоинству, но ты отказываешься сводить таковые в единое и простое, то ты ничем не отличаешься от Ария и Евномия. Оба упрекали в этом — один Афанасия Великого, другой — Василия, Великого вслед за тем и наподобие того и писавшего к Евномию в таких словах: *«Сын занимает второе место после Отца, и Дух стоит ниже Сына по чину и достоинству, но не по природе»*³²⁶, то есть не по нетварному и тварному, ибо то, что по природе ниже нетварного, неизбежно тварной природы. Если же ты называешь составными [частями] божественную природу и энергию божественной природы, не сущую в собственной ипостаси, так как она неотделима от природы и ниже природы по чину, ибо движению предшествует по чину движущееся, и потому отрицаешь схождение их в единое и простое, то твердо знай, что вместе с этим, как бы сверх того, ты тем более отказываешься сводить Сына и Духа вместе с Отцом в одного и простого Бога, поскольку вместе с превосходством и подчиненностью, по Василию Великому, Каждый из Них существует и в Своей Ипостаси.

³²⁵ Свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, II, 478 // Vol. I, p. 365: 26–29 Jaeger; PG 45, 1069 D. В ГПБ неправильная ссылка.

³²⁶ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 1 // PG 29, 653 B — 656 A.

- (36) А то, что мы, преследуемые тобой, говорили о подчиненном, иначе говоря низшем, и высшем по причине и следствию, а не по тварности и нетварности³²⁷, точнее же, когда говорил Варлаам, мы не сочли нужным возражать на его слова, но предоставили это благочестивому разуму, — свидетель ты сам, выступающий против наших слов о нетварном. Следовательно, и ты³²⁸ — достойный веры и неоспоримый свидетель и для себя, и для нас: для нас, что мы, говоря так, благочестивы; для себя, что считаешь все каким бы то ни было образом подчиненное у Бога тварным. Новый Арий, появившийся в наше время, затем облачившийся в лисью шкуру³²⁹ и овчину лицемерия, ты стремишься незаметно пожрать Христовых овец и чванишься, что уже проглотил и насильно удерживаешь неверивших, не зная, что [люди] Христовы на самом деле сильны немощью и, если даже «страдают, как злодеи, вплоть до уз»³³⁰, однако не стыдятся свидетельства истины, зная, в Кого уверовали, и уверенные, что верен [Обещавший] сохранить их в оный день³³¹. Ведь «и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут» несомненно «гонимы» ныне³³², «злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь»³³³, «и слово их», хотя и отступившее от истины³³⁴, «как рак, будет распространяться»³³⁵, а не придерживающиеся «здорового учения» «по своим прихотям будут избирать таковых учителей, которые льстили бы слуху»³³⁶.

^{327*} Ср. перевод П. К. Христу, предполагающий иную синтаксическую разбивку: «...говорили о подчиненном по причине и следствию, а не по тварному и нетварному или, иначе, низшему и высшему...».

^{328*} Помимо Священного Писания и святых отцов.

^{329*} Аналогичное выражение о самом свт. Григории Паламе использует Никифор Григора (*История ромеев*, XVIII, 6, 5 // Vol. 2, p. 899: 19, ed. Bonnæ; PG 148, 1160 CD).

³³⁰ 2 Тим. 2, 9 (Изд.). Палама намекает и на собственное заключение (Пер.).

³³¹ Ср.: 2 Тим. 1, 12.

³³² 2 Тим. 3, 12.

³³³ 2 Тим. 3, 13.

³³⁴ Ср.: 2 Тим. 2, 18.

³³⁵ 2 Тим. 2, 17.

³³⁶ 2 Тим. 2, 4.

*Глава 10. Свидетельства святых, что божественная природа
есть источник божественных энергий; здесь же ясное
доказательство, что Акиндин является арианом*

Что сущность есть источник и причина энергии, показы- (37)
вает говорящий: «*Все причастно промыслу, источаемому
из всепричинного божества*»³³⁷. Ярчайший же светоч Нис-
сы [говорит]: «*Какое слово могло бы выразить божествен-
ную энергию, а лучше, силу, от которой энергия, точнее же,
природу, от которой сила*»³³⁸. А Златоустый отец в писании
«О непостижимом» говорит: «*Пророки не только оказывают-
ся не знающими, что́ есть Бог по природе, но и о самой пре-
мудрости находятся в затруднении, сколь велика она, хотя
не сущность из премудрости, но премудрость из сущности.
Поскольку же и ее не могут постичь они в точности, каким
большим безумием было бы считать, что можно выдать за
самую сущность собственные домыслы?*»³³⁹. А Василий Вели-
кий, назвав Духа Святого «*источником вечной жизни*»³⁴⁰, пере-
числив чуть ниже вечно и нераздельно присущие Божествен-
ному Духу [свойства]³⁴¹, затем добавляет, что от Бога Дух, то
есть от Отца, «*но и Сам Он источник вышесказанных благ,
однако Источающийся от Бога — в ипостаси, а те, из Него
источаемые, суть Его энергии*»³⁴². Афанасий же Великий гово-
рит: «*”Все, что имеет Отец, есть Мое”*»³⁴³ <...> Следовательно,
нам необходимо думать, что существуют в Отце вечность
(τὸ αἰδίον), постоянство (τὸ αἰώνιον), бессмертие, сила, пред-
ведение, но существуют не как чуждые Ему, а как в источ-
нике существуют в Нем<,»³⁴⁴ почивающие <и в Сыне>»³⁴⁵.

³³⁷ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, IV, 1 // Vol. 2, p. 20: 13–15 Neil; PG 3, 177 C.

³³⁸ Ср.: свт. Григорий Нисский. *На блаженства*, 7 // Vol. VII/2, p. 150: 25–27 Callahan; PG 44, 1280 B.

³³⁹ Свт. Иоанн Златоуст. *О непостижимости Бога (Против аномеев)*, I, 4 // SC 28, p. 116: 192–198 Malingrey; PG 48, 705: 10–17.

³⁴⁰ Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 769 A 8–9.

³⁴¹ Там же, 772 C.

³⁴² Там же.

³⁴³ Ин. 16, 15.

³⁴⁴* Теоретически запятая может стоять также после «существуют». По контексту Афанасия запятая, скорее, должна стоять там, где мы ее поставили, но при сокращенной цитате такая пунктуация невозможна.

³⁴⁵ Свт. Афанасий Великий. *Беседа на «Все Мне предано Отцом»* [Мф. 11, 27 пар.], 4 // PG 25, 216 B.

Но и богослов Дамаскин сказал, что Сын — источник премудрости и предведения³⁴⁶.

- (38) А Шестой Вселенский Собор говорит дословно: «*Всякая природа — источник энергии, и с различными энергиями разделяются (συνδιασχίζονται) природные желания (θέλησεις)*. Если же у Христа две природы, то как не будет каждая [природа] источать собственную энергию и желание и [все] соответствующее ей, чтобы тварная энергия и воля принадлежала тварной природе, а нетварная — нетварной?»³⁴⁷. Или ты и их обвинишь в двубожии или трехбожии, поскольку они называют нетварной не только сущность Сына, но и отличающуюся от сущности энергию и волю, исходящую из сущности как причины, и не поступают подобно тебе, то разрушая божество неразличением их³⁴⁸ (так как обе они будут избегать того, что они есть, переходя друг в друга и оставляя тебя³⁴⁹), то принимая ее до твари, называя тварной энергию божественной сущности (ибо не нетварна природа, имеющая тварную энергию), то иногда, тоже на твой манер, сливая Ипостаси и делаая Сына Отцом, утверждая, точно как ты, что единственной нетварной энергией является Сын и Дух Святой? Ведь если, как ты слышал, Сын источает нетварную энергию и волю, и притом неотлично ту же самую с Отцом, а ты называешь в качестве нетварной энергии и воли — Духа и Сына, то, по-твоему, Сын, поскольку источает их, будет Отцом.

Но [вернемся] к предмету нашего слова. Если, согласно Василию Великому, «*Сын занимает второе место после Отца не по природе, но по чину и ему соответствующему достоинству, так как Он от Него, и Дух подчинен Сыну*»³⁵⁰, потому, конечно, что подается чрез Него, то божественная природа — иное сравнительно с божественным достоинством. Ты же учишь, что хоть сколько-нибудь отличное от божественной природы или подчиненное [ей] — тварно. О чем же тогда

³⁴⁶* Цитата не установлена.

³⁴⁷ Цитата не установлена. Ср., однако: свт. Фотий. *Послания*, 1 // Vol. 1, р. 13: 346–352 Laourdas—Westerink (cf.: р. 12: 317; 13: 361–362) = ер. I, 8, 17 // PG 102, 649 А. Ср. также примеч. 278. Конец цитаты ср.: прп. Максим Исповедник. *Диспут с Пирром* // PG 91, 341 А (ср. выше, примеч. 87).

³⁴⁸* Сущности и энергии.

³⁴⁹* Подразумевается: без обожения (авторская ирония).

³⁵⁰ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 1 // PG 29, 656 А.

ином ты говоришь, как не о том, что достоинство Сына и Духа тварно? Ведь оно не только отлично от божественной природы, которую одну ты считаешь нетварной, но и подчинено ей; и несомненно, что считающий нетварной одну лишь божественную сущность есть явный арианин. Ибо, если невозможно, чтобы присущее природе достоинство у Бога было тварным, а, по богословию Акиндина, нет ничего нетварного, кроме божественной сущности, сей чин будет природой Бога и Сын, по Акиндину, будет вторым за Отцом по сущности. Следовательно, согласно благочестивому слову истины, не только одна сущность нетварна, но и природно созерцаемые в божественной пресущественности [свойства] — и нетварны, и не [есть] сущность.

*Глава 11. Свидетельства святых, что сущность
Божия превосходит собственную нетварную энергию и,
несмотря на это, божество не лишается простоты;
здесь же и о самопричастностях³⁵¹*

О том, что и энергия божественной природы, именуемая (39) божеством, — вторая [после] природы, послушай Афанасия Великого, который указывает тебе в писании против Македония: «Знай, что “быть Богом”³⁵² вторично [по отношению к] природе», — и приписывает причину: «потому что божество причастуемо, а сущность непричастуема. Ведь и мы, — говорит [Афанасий], — когда “становимся подражателями Бога”³⁵³, бываем богами, но не можем быть той же самой природы»³⁵⁴. В сочинении же «Против ариан» он говорит: «Если они допускают у Бога воление о несуществующих, почему они не признают у Бога то, что превосходит воление? Ведь то, что Ему свойственно быть (τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι) Отцом собственного

³⁵¹ Слово αὐτοετοχοῦσι встречается только у Пс.-Дионисия Ареопагита дважды в трактате *О божественных именах* (V, 5 и XII, 4 // Vol. 1, p. 184: 12; 225: 18 Suchla; PG 3, 820 C, 972 B).

³⁵² В ответе православного повторяется выражение из вопроса македонянина: «Следовательно, и Дух есть Бог?» (аллюзия на Ин. 4, 24, но с инверсированным артиклем).

³⁵³ Еф. 5, 1 (далее при цитировании свт. Григорием Паламой опущена ссылка на апостола Павла).

³⁵⁴ Пс.-Афанасий Великий. *Диалоги с македонянином*, I, 14 // PG 28, 1313 A.

Слова, превосходит воление»³⁵⁵. И снова: «Ариане видят противоположное волению, но не узрели большее и превосходящее. Ибо как то, что противно намерению (ὑνόμεν), противоположно волению, так то, что согласно с природой, превосходит воление и предводительствует [им]»³⁵⁶. Итак, неужели воление Божие причисляемо к творениям, если то, что согласно с природой, превосходит его? И как волил бы Бог о еще не сущих творениях, если и воление — одно из таким образом сущих³⁵⁷? Но он же и на Соборе в обширной речи к Арию говорит: «Не ради сотворенных вещей сказал Спаситель: “Все, что имеет Отец, есть Мое”³⁵⁸,³⁵⁹, — и его же перечисление, каковы они, представлено в слове чуть выше³⁶⁰.

- (40) А Василий Великий сказал, что Отец больше этих перечисленных [божественных свойств]. Ведь в писании, [обращенном] к говорящим, что Сын не знает всего, [что у] Отца, он приводит слова Владыки: «Как Отец знает Меня, [так] и Я знаю Отца»³⁶¹, — и затем добавляет: «Если одно — знать Отца, и другое — [что у] Отца, но больше — знать Отца, поскольку каждый сам больше того, что [у] него самого, то каким образом знающий большее (ибо [Господь] говорит: “Никто не знает Отца, кроме Сына”³⁶²) не знал бы меньшего?»³⁶³. Так же и божественный Кирилл, доказывая, что и Сын имеет предведение конца сотворенного, говорит: «Если знание Отца превосходит всякое знание, каким образом знающий большее не будет знать меньшее?»³⁶⁴.

- (41) Святой же Максим в «Главах о любви» говорит: «Бог, будучи самобытием (αὐτοῦπαρξίς), самоблагодатью и самопремудростью, а лучше, чтобы сказать истиннее, — и превыше всего

³⁵⁵ Свт. Афанасий Великий. *Против ариан*, II, 2 // PG 26, 149 С.

³⁵⁶ Там же, III, 62 // PG 26, 453 В.

³⁵⁷ То есть одно из творений.

³⁵⁸ Ин. 16, 15.

³⁵⁹ Пс.-Афанасий Великий. *Диалог с Арием на Никейском Соборе* // PG 28, 473 С.

³⁶⁰ См.: II, 10, 37 (примеч. 345).

³⁶¹ Ин. 10, 15.

³⁶² Ср.: Мф. 11, 27 (вместо ἐπιγινώσκει у Пс.-Василия οἶδε) (Изд., Пер.).

³⁶³ Ср.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, IV // PG 29, 696 С.

³⁶⁴ Свт. Кирилл Александрийский. *Сокровищница о Святой Троице*, 22 // PG 75, 373 А.

этого, не имеет совершенно ничего противоположного»³⁶⁵. Что же? Божественный промысл, самобытие и подобное (поскольку в Боге узреваются и бóльшие, и превосходнейшие этих [свойства]) — [все] это мы причислим к тварным [вещам], поверив тебе, учащему считать тварным все каким-нибудь образом подчиненное и безумно выдвигающему оную острóту: «Если ниже, то не нетварное, если же нетварное, то как ниже»? Ведь даже поверхностно приглядевшемуся, о чем речь и каков способ [подразумеваемого] в ней повышения, иначе говоря понижения (ибо они неизбежно подразумевают друг друга), — так вот, приглядевшемуся, чего ради речь, не радостной³⁶⁶, но смешной покажется эта твоя острóта, как хотя и обоюдоострая, но тебя, изрекшего [ее], оттуда и отсюда посылающая в пропасть.

- (42) Но когда и великий Дионисий пишет: «Слово *не обещает выразить превышшую всякой благодати и божества самосверхсущую благодать, но преимущественно воспекает выразимый благодетельный промысл — благодать и причину всех благ*»³⁶⁷, — то ты эту причину всего, промысл и благодать назовешь тварной, потому что самопресущностная благодать выше нее? И когда он снова пишет Гаю (о чем мы говорили многократно и во многих местах), что *Бог есть и сверхбог, сущий по ту сторону богоначалия и благоначалия и боготворящего божества как пренаачальный*³⁶⁸, неужели ты поставишь это божество вместе с созданиями, не испугавшись высоты богоначалия и благоначалия, чего до сих пор не отваживался сказать ни один еретик? Или «неподражаемое подражание сверхбожественному»³⁶⁹ — похоже, чрезвычайно далекое от твоей мысли и знания — срывает твой натиск? Но послушай и о нетварном подражании и вразумись истиной, поскольку Григорий Богослов говорит во втором [слове] о Сыне: «Сын — *образ Отца как единосущий*»³⁷⁰

³⁶⁵ Прп. Максим Исповедник. *Главы о любви*, III, 27 // Р. 156: 1–3 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 1025 A.

³⁶⁶ Сохранена игра слов подлинника: τοῦ χάριν, οὐ χάριν.

³⁶⁷ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, V, 2 // Vol. 1, p. 181: 8–13 Suchla; PG 3, 816 C.

³⁶⁸ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *Письмо II к Гаю* // Vol. 2, p. 158 Ritter; PG 3, 1068 A — 1069 A.

³⁶⁹ Там же.

³⁷⁰ У Григория Богослова: «единосущное».

и потому, что это оттуда, а не от этого Отец, ибо такова природа образа — быть подражанием архетипу, почему и имеет название [образа]³⁷¹, разве что здесь еще больше, [нежели обычное подражание]»³⁷².

- (43) Но тот великий [Дионисий], поставив и причастия — в качестве не причастных, а причастуемых — [в один ряд] с нетварными [свойствами], затем говорит: «Непричастуемый, являющийся причиной [Бог] утвержден превыше всех причастных и причастий»³⁷³. А причастия суть те, которые и святой Максим назвал «самобытие, самоблагодать, самопремудрость»³⁷⁴ и им подобные, и о которых тот [Дионисий] сказал, что Бог [является] ими и другим образом снова превыше их. Итак, неужели и они все составляют божество из высшего и низшего, в чем и из-за чего ты обвиняешь нас? А если кто-то скажет, что одно лишь самобытие является причастием как единственное не причастное, но только причастуемое, потому что остальные причастны ему, то это высказывание ничуть не вредит воспеваемому нами превосходству Божию, так как божество превосходит даже это никогда [и] никак не причастное самобытие. Однако пусть знает говорящий и то, что и о других причастиях он мыслит неразумно, ибо о живущих, или святых, или благах говорится, что они живут причастностью, и освящаются, и убажаются не просто из-за бытия и причастия к самобытию, но по причастию к саможизни, и самосвятости, и самоблагодати. Саможизнь же и остальное таковое не бывает саможизнью благодаря причастности другой саможизни, а потому в соответствии с этим есть саможизнь причастуемых, но не причастных. Как могло бы быть созданием не причастное жизни, но само причастуемое и животворящее живущих? Подобным образом [обстоит дело] и с другими причастиями.

- (44) А тот небесномыслящий [Дионисий] снова в другом месте весьма содержательно воспел оное преизъятое превосходство,

³⁷¹* В греческом языке «образ» (εἰκών) одного корня с «быть похожим» (εἶκω).

³⁷² Свт. Григорий Богослов. Слово XXX о Сыне (Богословское 4), 20 // Р. 210, 212: 18–21 Barbel; SC 250, p. 268: 22–25 Gallay; PG 36, 129 B.

³⁷³* Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. О божественных именах, XII, 4 // Vol. 1, p. 225: 19–20 Suchla; PG 3, 972 B.

³⁷⁴ См. примеч. 365.

говоря: «Мы и *отрицаем* все, и *утверждаем* все о Боге, и отъятия превосходят положения. Сам же Он, опять-таки, *превыше* не только *всякого положения*, но и *отъятия*»³⁷⁵. Стало быть, если Он есть все, и превышает всего, и еще превышает этого, и не теряет по этой причине бытие Одним, то как расположенное у Него каким-либо образом ниже или выше отнимет простоту и единство Бога? Итак, мы знаем благого и преблагого Бога, и Бога и Сверхбога, и начало и прена начальное, и просто Сущего и Сверхсущего, и еще превышает всего этого. И мы не причисляем [Его] к творениям ни в качестве сущего, и сущего началом, и благом, и Богом, и такого рода; ни в качестве превосходящего и благодать, и божество, и похожее; ни в качестве богословствуемого за пределами этому превосходству. Совершенно все [вещи] причастны благодати Божией, некоторые — и божеству, и подобному, но никоим образом тому, что за пределом этого. Однако и так один у нас Бог, имеющий одно и простое божество, созерцаемое не только в сущности, но чрез все [свойства] в совершенстве. Какие именно? Самовластительство, простоту, премудрость, творчество, боготворение, желающую силу и подобные, ни взаимосливаемые, ни присоединяемые к ряду творений [под тем предлогом], что они отличаются друг от друга.

*Глава 12. Ясное развернутое доказательство, что Акиндин — арианин, и изложение и опровержение мнения Акиндина, соделывающего тварным все, что, согласно божественному Максиму, сущностно созерцаемо по отношению к Богу*³⁷⁶

Ты и в дальнейшем с очевидностью защищаешь прозванного безумцем (τῷ μεμνῶτι κατ' ἐλωνυμίαν συνηγορῶν)³⁷⁷, так как утверждаешь, что подверженное действию всегда обнаруживает создаваемое; следовательно, по тебе и «действовать»

³⁷⁵ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О таинственном богословии*, I, 2 // Vol. 2, p. 143; 7 Ritter; PG 3, 1000 B.

³⁷⁶ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 48 // PG 90, 1100 D.

³⁷⁷ П. К. Христу поясняет в примечании к переводу, что, по мысли свт. Григория Паламы, Акиндин является Ἀρειομανίτης, как называли в древности сторонников Ария (чаще всего это прозвище встречается в творениях свт. Афанасия Великого).

[означает] «творить», точно так и под «делом», согласно твоему учению, будем, о чем (ἐφ' οὗ) ни услышим, разуметь «творение». Этому ты открыто учишь устно, обходя [все] вокруг, и [это] ясно пишешь в длинных сочинениях: «Если нетварное, то не произведение Бога, всему потустороннего, ибо одно и то же — произведение, дело и творение. Если же производимое Богом, то не нетварное, и не безначальное, и не совечное Богу». Следовательно, слушаясь тебя, мы и безначальное и вечное рождение [Сына] назовем тварным как дело божественной природы. И более того, по тебе и по твоему точнейшему божественному учению (θεογενήσούνην)³⁷⁸, так как и это ты открыто утверждаешь, произведения суть дела божественной природы, почему ты и кричишь против нас, будто мы рассекаем Бога на множество, поскольку мы говорим, что произведения причастны не божественной сущности, а энергии. Божественный Иоанн из Дамаска в восьмой главе «Догматики» говорит: *«Рождение безначально и вечно, будучи делом природы и происходя из сущности Бога, чтобы Рождающий не претерпел изменения, и чтобы не было Бога первого и Бога позднейшего, и чтобы Он не принял прибавления. Тварь же, будучи делом божественного желания, не совечна Богу, поскольку приводимое из небытия к бытию по природе не совечно безначальному и присносущему»*³⁷⁹. А великий в божественном Максим говорит: «Все дела <...>, сущностно созерцаемые относительно Бога: *благодать <...>, бессмертие, простота и все близкое им*», — которые, по нему, «и дела Божии суть, и не начавшиеся во времени»³⁸⁰. А твои [произведения] какие мифические чудеса не оставили позади себя? Какой эллинский вздор не превзошли? Какие платоновские идеи или предсуществования душ не опередили в нечестии? Ведь ты говоришь: «Не во времени, а в веке были некогда созданы до ангелов бессмертие, святость, добродетель, благодать, непременность и простота,

³⁷⁸ Это слово, за исключением древних лексиконов, которые в качестве синонима указывают «катихизис», встречается только у Пс.-Дионисия Ареопажита (*О церковной иерархии* II, 3, 1 // Vol. 2, p. 73: 16 Neil; PG 3, 397 B). Таким образом, здесь очевидно ироническое словоупотребление.

³⁷⁹ Прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 8 // Vol. 2, p. 21: 67–72 Kotter; PG 94, 813 A.

³⁸⁰ Прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 48 // PG 90, 1100 D (Изд.). Ср. выше, I, 7, 40 с примеч. 142 (Пер.).

а кроме того и сущностность всех сущих; и они, будучи все в сущностях и ипостасях как созданные прежде ангелов, сущностно созерцаются относительно Бога по своей сущности и ипостаси и причастуемы ангелами, людьми и всеми сущими [творениями]».

И ты, вводя столь великое новшество, показывая во многих (46) [сочинениях], что ты сам думаешь, и написав столько чудовищной нелепости (ибо как бессмертие и неперменность могли бы быть сами по себе в ипостаси? как и они, и святость, и простота, и добродетель, и все прочее соответствующее созерцалось бы по собственной сущности и ипостаси, не будучи сущими превечно ни в Боге, ни в причастных [им] ангелах и людях?), — итак, вводя таковое новшество и принося им божество до творения, после этого ты в самом деле называешь нашим новшеством, что мы мыслим бессмертие, неперменность, благодать, простоту и близкое им естественно [и] извечно созерцаемыми относительно Бога, поскольку божественный Максим сказал: «*Они созерцаются относительно Бога сущностно*»³⁸¹. Ведь как то же самое — сущность и природа, так и природное и сущностное — одно и то же, почему мы и назвали вместе со святым все это безначальным, а вернее, сослались на слова святого. Да и как Бог мог бы быть без неперменности, бессмертия, простоты и благодати, а простота, жизнь, бессмертие и все им подобное, естественно узреваемое в причастных им творениях, — быть тварным? Именно потому Акиндин говорит, что мы вводим в Церковь много нетварных божеств, что мы, в отличие от него и его наставника Варлаама, почитаем нетварной не одну лишь сущность Божию, но и благодать Его, и простоту, и неперменность, и бессмертие. Но как, — говорит он, — святой³⁸² назвал их «произведениями», если они безначальны? Ему мы снова скажем, «*соображая духовное с духовным*», по апостольскому выражению³⁸³: а как божественный Иоанн из Дамаска назвал «делом» и само превечное рождение³⁸⁴? Но чтобы нам защитить теперь

³⁸¹ См. примеч. 380.

³⁸² То есть прп. Максим Исповедник.

³⁸³ 1 Кор. 2, 13.

³⁸⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 8 // Vol. 2, p. 21: 67 Kotter; PG 94, 813 A: «ἀλλ' ἡ μὲν γέννησις ἀναρχος καὶ αἰδιος φύσεως

и святых от тебя, их обвинителя, [мы объясним, что] они называют здесь «делом» природную энергию, а природные энергии вечно сосуществуют с природой, от которой и в которой имеют бытие: тварные — у всех тварных, а нетварные — у одной нетварной природы.

(47) Однако сей [Акиндин], не наученный *соображать* и узнавать *духовные* [вещи] друг по другу, но с готовностью противопоставивший их Духу, говорит: «Это дело и действие (ἐνέργεια) подвержено действию (ἐνεργεῖται), а без действия, по святому Максиму, невозможно действовать. Следовательно, и эта энергия подвергнется действию другого действия, и так до бесконечности».

(48) Поистине *обезумел называющий себя мудрым*³⁸⁵, мудрствуя против себя самого. Ведь это наш [довод], выставленный для доказательства, что Бог имеет не только сущность, но и энергию, ибо [если] бездейственное, [то] и несуществующее; поэтому если [есть] Бог, [то] и деятельный, если же действует, [то] и энергию имеет, ибо нельзя действовать без действия: он не уразумел того, что окончательно уничтожает бытие Божие, если не может убедиться, что Он имеет и энергию. Но он безумно использует утверждение против самого божественного Максима, и Иоанна Дамаскина, и попросту всех святых отцов, называющих «делами» нетварные энергии Божии, опровергая их [высказывания] через сведение к невозможному³⁸⁶. «Если и действие, будучи делом, подвержено действию, — говорит он, — [то] оно подвергнется действию другого действия, и так до бесконечности».

ἔργον οὐσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα» (Изд.). При внеконтекстуальном подходе может показаться, что свт. Григорий Палама справедливо ссылается на прп. Иоанна Дамаскина. Однако на самом деле прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин употребляют слово ἔργον в совершенно разных смыслах. У прп. Максима Исповедника слово «дело» (полнозначно и самостоятельно употребленное) является синонимом «творения», как показывает эпитет δημιουργός в I, 50 (PG 90, 1101 B 12), и никоим образом не относится к рождению Сына, тогда как у прп. Иоанна Дамаскина слово ἔργον (являющееся частью составного именного сказуемого «будучи делом природы») применяется и к рождению Сына, и к творению мира в нейтральном значении «свойство», наподобие использования πράγμα вместо артикля, притом что далее Дамаскин развернуто объясняет отличие рождения от творения (Пер.).

³⁸⁵ Ср.: Рим. 1, 22.

³⁸⁶ ἀπαγωγὴ εἰς ἀδύνατον (ср. reductio ad absurdum) — логический термин, встречающийся у Аристотеля (*Первая аналитика*, 29 b 6 и 50 a 31 Bekker).

О новые пустословия! Пожалуй, он и для себя легко нагро- (49)
моздил бы бесконечные слова, советы и писания, а лучше —
что и необычайнее — назвал бы бесконечными один свой
совет, и писание, и одно слово, ибо никакая рекомая вещь не
могла бы быть названа без речения. Мы говорим, что проре-
кается и само речение, которым обозначается вещь, но не тем
самым образом, мудрейший; мы и советуемся о чем-либо,
и советуемся относительно совета, но и там не одним и тем же
способом. Ведь рекущий к речению и советуемый к сове-
ту находятся в таком же отношении, как движимый к при-
рожденному движению, а вещь, о которой кто-то речет или
советуется, не является ничем из этого, будучи совершенно
иной по отношению и к совету, и к слову, и к прорекающему,
и к советуемому. И о писании точно так же, о каком бы
писании ни говорили; то же, если рассмотришь с умом, ты
узнал бы и об энергии. Итак, поскольку не одним и тем же
образом говорится и о твари как об испытывающей действие
Бога, и о рождении Бога как о божественном деле, по слову
божественного Иоанна из Дамаска³⁸⁷, и обо всем, что *сущност-*
но созерцается относительно Бога, по великому в божествен-
ном Максиму³⁸⁸, — как доходит до бесконечности то, что даже
дважды не существует тождественно?

«И как, — говорит он, — тот же [Максим] назвал это не
начавшим быть во времени? Разумеется, в качестве подвласт-
ного веку³⁸⁹, даже если оно и неподвластно времени». Однако (50)

³⁸⁷ См. примеч. 384.

³⁸⁸ См. примеч. 376.

³⁸⁹ Ср. примеч. 392 и 396. Как в русском языке слова «век» и «вечность» —
однокоренные, так и в греческом слове αἰών совмещаются оба значения.
Свт. Григорий Палама настаивает на том, что χρόνος и αἰών — полные сино-
нимы и, следовательно, по прп. Максиму Исповеднику, божественные энер-
гии (свойства) полностью изъяты из времени. Однако Григорий Акиндин
мог иметь в виду разницу в значении этих слов; при такой интерпретации
энергии, хоть и изъяты из обычного времени, оказываются, так сказать,
в вековечности, отличающейся как от обычного времени, так и от абсо-
лютной (божественной) вневременности. Например, прп. Иоанн Дамаскин
специально останавливается на многозначности слова «век» и поясняет,
в каком смысле надо говорить о веке, предшествовавшем творению солн-
ца, но все-таки сотворенном (*Точное изложение православной веры*, II, 1 [15
Kotter]). Именно в таком смысле можно было бы толковать и *Главы богослов-*
ские и домостроительные (I, 48–50) прп. Максима Исповедника, выделяя
ряд божественных свойств в особый разряд, изъятый из обычного времени,
но не тождественный божественной вечности.

ты, сказали бы мы ему в таком случае, с легкостью показал бы и Сына имеющим начало и подвластным времени, когда соименный богословию Григорий говорит о Нем: «Если же ты берешь³⁹⁰ начало от времени, [то Сын] и безначальный, ибо Творец времен неподвластен времени»³⁹¹. Неужели и Он потому имеет начало в веке, что изначально не имеет временного начала? И разве Он не является Творцом веков, поскольку сказано, что как неподвластный времени [Он Творец] времен³⁹²? Или [все-таки] очевидно, что временем называется и век, как и время — веком? Ведь мы говорим о веке: переходящий и будущий. Ибо все, в чем [есть] до того и после того, неизбежно временно. Однако мудрый в божественном Максим, сказав о не имеющих начала во времени [божественных свойствах], добавил: «...так как никогда не было [времени], когда не было добродетели, благодати, святости и бессмертия»³⁹³, — ясно отвергая таковые твои словоизобретения (τὰς σὰς τοιαύτας εὐρεσιολογίας ἀποσειόμενος)³⁹⁴. Он же, считая собственную болтовню общепринятым богословием и с помощью другого вздора ложно обвиняя нас, не доверяющих ему, в нововведениях, снова возражает, говоря: «Не было [момента], когда не существовали таковые [свойства], но [все же они были]

^{390*} В группе рукописей и в большинстве изданий свт. Григория Богослова «взял бы», но чтение Паламы совпадает с лучшим вариантом, предпочтенным в SC.

³⁹¹ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXXIX на Святые Светы*, 12 // SC 358, р. 174: 12–14 Moreschini; PG 36, 348 В.

^{392*} Григорий Акиндин как раз и пишет, основываясь на Священном Писании и святых отцах, что Бог есть Творец веков, доказывая тварность превосходящей время вечности (см. примеч. 396). По мысли Акиндина, божественные энергии прп. Максим Исповедник помещает в изъятую из времени, но все же сотворенную вечность, а тем самым сохраняется и тварный характер энергий. При этом Акиндин опирается на прямые выражения прп. Максима (опущенные или истолкованные свт. Григорием Паламой в ином ключе) о том, что «благодать» и т. п. (иначе говоря, энергии или неипостасные характеристики Божии) суть «дела» (ἔργα), а Бог — их Творец (δημιουργός).

³⁹³ Прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 50 // PG 90, 1101 В (Изд.). В *Добротолюбии* (1782, с. 337), основывающемся на других рукописях, пропуск части фразы по гомиотелевту, меняющий смысл на прямо противоположный (Пер.).

^{394*} По-видимому, свт. Григорий Палама использует слово εὐρεσιολογία (очень редкая форма, лишь дважды зафиксированная в TLG у малоизвестных авторов, обычно εὐρεσιλογία) из-за созвучия с αἵρεσις (ересь).

во времени». Этим он указывает не на то, что оные имеют начало, но что и время безначально. Если они никогда не были вне времени, тогда и время было неизбежно безначальным, так как то³⁹⁵, чего не было, когда не было [времени], не имеет начала. По разумению Акиндина, и об ангелах святой Максим должен был сказать, что не было [времени], когда их не было: ведь и у них начало в вечности³⁹⁶.

Что же, разве ангелы, созданные Богом в вечности, не суть (51) сущности и ипостаси? Следовательно, если, по Акиндину, сущностно созерцаемые относительно Бога сущности и ипостаси тварны, тогда божественный Максим должен был сказать, что *около Бога сущностно узреваются* ангелы. Но он говорит, что и живые, и святые [существа] — ясно, что и ангельские чины, — имеют временное начало. *Бессмертие* же, и *жизнь*, и *святость* — не природно присущие творениям³⁹⁷, ибо и они все тварны, но все, что *сущностно созерцается относительно Бога*, — [о них говорится, что] *не было* [времени], *когда их не было*. Потому и великий Дионисий говорит: «Мы не называем

^{395*} То есть божественные свойства. Иными словами, автор хочет сказать, что если божественные свойства безначальны, но, по Акиндину, всегда во времени, тогда и само время безначально.

^{396*} Или: «в веке» (греческое слово αἰών имеет оба смысла, хотя «вечность» может обозначаться также через αἰδιότης). Тематика данной главы (век/вечность — Сын Божий — ангелы) очень напоминает *Большое опровержение*, II, 44 [р. 144–146 Nadal] Григория Акиндина. Акиндин, объяснив разницу между временем и веком/вечностью для лучшей иллюстрации мысли прп. Максима Исповедника (а именно, что век выше времени, но при этом творение Божие), упрекает Паламу, что тот не приводит целиком прп. Максима, а только части фраз, изменяя тем самым сказанное преподобным. Затем Акиндин цитирует в подтверждение своей интерпретации высказывания Пс.-Дионисия Ареопагита об ангелах, что они и бессмертны, и не бессмертны, поскольку имеют бессмертие не от себя, и свт. Афанасия Великого о Сыне, что Тот вечен как сочный Отцу, а не как то вечное, творцом коего есть Бог. Вряд ли совпадение по стольким темам здесь случайное. Нам представляется, что Палама сознательно следовал этой тематике, имея перед собой сочинение Акиндина. Ср. ниже, примеч. 532, и выше в предисл.

^{397*} У прп. Максима Исповедника в *Богословских главах* (I, 49) утверждение менее категорично, так как и причастные, и причастуемые вещи ставятся в один разряд сотворенного, хотя и с разными временными характеристиками: «...ибо все, что имеет предикатом логос бытия, является делом Божиим, даже если одно [причастное] по происхождению имеет временное начало бытия, а другое [причастуемое] прирождено (ἐμλέφικεν) сотворенным [вещам] по благодати, как бы некая прирожденная сила (οἷα τις δυνάμις ἐμφοτος), громко возвещающая о сущем во всем Боге».

божественной или ангельской сущностью <...> саможизнь и самоблагодать и подобное»³⁹⁸. Именно это и божественный Максим добавляет в самих «Главах» своих, низвергая всякое тщетное противодействие: «...так как всякая добродетель, не имеющая времени, старшего самой себя, безначальна, поскольку³⁹⁹ имеет вечно единственным родителем <бытия>⁴⁰⁰ Бога»⁴⁰¹.

(52) Чтó говоришь, чтó думаешь ты об этом, объявляющий любое дело творением и тщеславящийся превзойти онoго Варлаама в злодеянии? Ведь тот, услышав эти «Главы», отверг [их] с презрением и отказался [от них], предпочтя скорее назвать их подложными, нежели перетолковывать⁴⁰². По этой причине нам тогда пришлось на основании многих мест доказывать их подлинность⁴⁰³. Ты же, больше по преизбытку усердия в защите лжи, нежели по силе в рассуждениях (λόγους), и неудержимо выступил против ясной истины, и во всем противоречащие тебе слова [Максима] представил словно защищающими [тебя].

(53) Но поскольку ты всегда считаешь тождественными действие и творение, по тебе Отец создает единосущное Себе, раз соименный богословию Григорий пишет: «Если [слову] “Отец” [можно было бы дать] имя действия (ἐνεργείας), то “единосущ-

³⁹⁸ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, XI, 6 // Vol. 1, p. 222: 6; 223: 5 Suchla; PG 3, 953 CD.

^{399*} ἄτε Палама: οἷα PG и *Добротолюбие*.

^{400*} Слово имеется и в PG, и в *Добротолюбии* (в рус. пер. А. И. Сидорова опущено). Пропуск у Паламы, возможно, умышленный. По прп. Максиму Исповеднику, Бог — родитель не добродетели, но бытия; поскольку каждая вещь, предикатом которой является бытие, является делом Божиим, то и добродетель есть творение Божие (там же, 48–50), хотя и не по сотворению (как вещи, имеющие временное начало), а по благодати, словно некая врожденная сила (там же, 49). В передаче Паламы получается, что прп. Максим едва ли не ставит свойства Божии в один ряд с Сыном, раз Отец является родителем (γεννήτορα) и Сына, и добродетели. Отсюда становятся понятным и чрезмерное акцентирование антипаламитами неосторожных выражений свт. Григория об энергиях как о «низших божествах».

⁴⁰¹ Прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 48 // PG 90, 1101 A.

^{402*} Из этих слов ясно, что интерпретация указанных глав (I, 48–50) прп. Максима оказалась в центре паламитских споров с самого начала полемики с Варлаамом, задолго до появления сочинений Акиндина и Григоры.

^{403*} Современной наукой также признается подлинность *Глав*.

ное” было бы то же, что “действующий”»⁴⁰⁴. И само пречечное божество и сила [есть], по твоему скорее безумию, нежели разуму, творение, если ты говоришь: «Подверженное действию мы мыслим делаемым, а не нетварным, и не безначальным, и не совечным Богу», — когда божественный Григорий Нисский пишет «К Авлавию»: «Назирательной и зрительной силой, которую именно называем божеством, Отец действует через Единородного»⁴⁰⁵, — и снова: «Один логос назирательной и зрительной силы, во Отце и Сыне и Святом Духе, от Отца словно от некоего источника устремляющийся, Сыном приводимый в действие, силой Духа совершающий благодать»⁴⁰⁶. Но и Пятый святой Вселенский Собор говорит в опровержение ложных мыслей Оригена, что «Бог, придя от нетворения к творению, изменился не по природе, а по действию (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), скорее же, и по ней не [изменился], так как всегда имел силу творить и созидать, а проявилась в действии

⁴⁰⁴ Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XXIX о Сыне (Богословское 3), 16 // Р. 156: 17–19 Barbel; SC 250, р. 210: 20–22 Gallay; PG 36, 96 A (Изд.). На самом деле свт. Григорий Богослов, избегая дилеммы, выражается ли словом «Отец» сущность или действие, признает довод противника, что результатом действия всегда является творение, и потому говорит, что «Отец» не выражает ни сущность, ни действие. Можно уступить эти выражения противникам, но с ограничениями: если «Отец» выражает сущность, то тем самым вводится и единосущность, а не чуждость Сына; если же «Отец» обозначает действие (энергию), то тогда и Сын действует как единосущный (Пер.).

⁴⁰⁵ Свт. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не три бога // Vol. III/1, р. 50: 1–3 Müller; PG 45, 128 B.

⁴⁰⁶ Ср.: там же // Р. 50: 13–17 Müller; PG 45, 128 C (Изд.). Здесь свт. Григорий Нисский говорит как раз о единственной энергии, а не многих энергиях, общей для всех трех Лиц и неразделимой при сообщении многим творениям в виде промысла, предстательства и т. п. Именно одну лишь таковую энергию Григорий Акидин, как следует из слов самого же свт. Григория Паламы в других местах, считал нетварной в качестве свойственной и даже тождественной природе Божией и представлял как действие Сына и Святого Духа. Таким образом, если в общем контексте толкования прп. Максима Исповедника речь шла сначала о многих энергиях, то переход от них, которых Акидин считал тварными, а Палама — нетварными, к единственной энергии, полагаемой обоими оппонентами нетварной, несомненно, нуждался бы в обосновании: со стороны Акидина — как эти проявления единой нетварной сущности-энергии можно считать тварными, а со стороны Паламы — как можно считать нетварные энергии множественными. Для этого следовало бы подробнее остановиться на анализе учения свт. Григория Нисского, однако обе стороны обычно пользовались цитатами из священных отцов, приспособлявая их к своей собственной позиции (Пер.).

(ἐνεργήθη) таковая сила, когда Бог пожелал»⁴⁰⁷. Видишь, что подверженное действию бывает иногда нетварным — самой силой и энергией? Но зачем говорю я о тех [энергиях], которые ты сам подвергаешь гиперболам и эллипсисам⁴⁰⁸, то называя их самой оной безымянной и сверхименной божественной сущностью, то уничтожая и ставя в ряд тварных [вещей]? Однако ты причисляешь к творениям и Самого Духа Святого, если думаешь, что все подверженное действию тварно, тогда как Василий Великий пишет: «*Сам Дух Святой, когда мы подразумеваем Его собственное достоинство, мы созерцаем Его вместе с Отцом и Сыном; когда же обращаем внимание на благодать, действующую (ἐνεργουμένην)*»⁴⁰⁹ в причастных, говорим, что в нас есть Дух»⁴¹⁰.

- (54) Итак, понял ли ты теперь, что не только действующее, но и дело, а иногда и испытывающее действие может быть нетварным? Нераздельно разделяемые и отличающиеся друг от друга, но и неразлучные — таковы у Бога природа и энергия. Ведь думающий о сиянии подразумевает вместе с тем и его источник. Точно так же и помысливший о любой другой силе или энергии одновременно принял в расчет и природу, которой [принадлежит] сила, и тем более у Бога, не имеющего ничего приобретенного⁴¹¹ и ничего не берущего позже от преуспевания. Следовательно, невозможно никоим образом помыслить рассечение или разделение сущности и энергии Божией.

⁴⁰⁷ Цитата не установлена. В ГПС неверная ссылка на *Послание Юстиниана к Мине против нечестивого Оригена*. Ср.: свт. Филофей Коккин. *Опровержения Григория*, 5 // Р. 148: 794–798 Kaimakis; PG 151, 868 D.

⁴⁰⁸ Риторико-грамматические термины, означающие «преувеличение» и «преуменьшение, опущение».

⁴⁰⁹ Здесь средний залог (формально не отличимый от страдательного, что и дает основания Паламе приводить здесь эту цитату) имеет активное значение; отразить все синтаксическо-морфологические нюансы в русском переводе невозможно.

⁴¹⁰ Свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, XXVI, 63 // SC 17, р. 230 Pruche; PG 32, 184 C (Изд.). Василий Великий поясняет, что Святой Дух «многообразно» действует в творениях благодаря благодати Духа, обитающего в достойных и оказывающего свойственное Ему действие (действия) (ἐνεργούντος τὰ ἑαυτοῦ). Цитата из свт. Василия подтверждает мысль свт. Григория Паламы лишь отчасти, поскольку нетварный характер божественной благодати, действующей в тварях, здесь прямо не утверждается (Пер.).

⁴¹¹ См.: I, 7, 28 с примеч. 115.

*Глава 13. Новое доказательство, что нетварная энергия
отличается от нетварной сущности, и о божестве*

Как, в самом деле, можно было бы узнать о существовании (55) никак не действующей сущности? И как она действовала бы, не имея силы и энергии? И как, опять-таки, существовали бы сила и действие, если бы не было никого, имеющего силу и действующего? На что она указывала бы при отсутствии указуемого? Как могла бы быть отделена прирожденная, а не являющаяся результатом сила? Кроме того, когда [обе стороны] нераздельно разделяющего различия соединяются, они не сливаются, и наоборот, когда разделяются, не отрываются друг от друга. Ибо одна⁴¹² — движущееся, а другая⁴¹³ — как бы движение⁴¹⁴; и одна — указываемое, а другая — указывающее, но и не разлучная по этой причине. Как мы утверждаем, что называем какую-то вещь, но [при этом] называем и само слово, обозначающее вещь, однако не тем же самым образом, поскольку, если можно так сказать, произносимое [слово] совершается благодаря внутреннему слову⁴¹⁵ и оно другое, хотя само, конечно, не называется другим словом, — так мы утверждаем, что и совершаемое деятельностью производится действием, и действие производится действием, но не одним и тем же образом, как было сказано.

Однако ты слышал говорящего: «Дело божественной при- (56) роды — безначальное и вечное рождение»⁴¹⁶. Итак, когда Григорий Богослов снова говорит: «Одно — рождающий, и [другое] — рождение, если мы не пьяны»⁴¹⁷, — то неужели два бога и божества потому, что двое нетварных и превечных, отличных друг от друга? Или составной из них, раз один Бог? Итак, что сам ты выбираешь из двух: обвинять богословствующих так об этом святых, как и нас, утверждающих и это согласно

^{412*} Подразумевается сущность.

^{413*} Подразумевается энергия.

⁴¹⁴ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXIX о Сыне (Богословское 3)*, 6 // P. 138: 25–26 Barbel; SC 250, p. 188: 27–28 Galloway; PG 36, 81 B.

^{415*} Отзвуки стоической терминологии (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός).

⁴¹⁶ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 8 // Vol. 2, p. 21: 67 Kotter; PG 94, 813 A.

⁴¹⁷ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXIX о Сыне (Богословское 3)*, 6 // P. 138: 23–24 Barbel; SC 250, p. 188: 26–27 Galloway; PG 36, 81 B.

с ними, что нетварен и действующий Бог, и Его божественное действие и что действие отлично от действующего (ибо один — движущийся, а другое — движение⁴¹⁸, и один Бог является этими [свойствами], так как они неразлучны), и, кроме того, причислять нас к пьяным «не от сикера и не от вина», по пророческому [изречению]⁴¹⁹, но от какого-то помешательства из-за невозможности понять, что одно — движение, и [другой] — движущийся и что врожденное движение всегда присуще вечнодвижущемуся и не производит никакой сложности? Стало быть, не зная этого, ты предпочитаешь обвинять нас и истину и слышать таковые [вещи] от защитников истины? Или, увидев являемую истину и честно сдавшись⁴²⁰, [ты все же предпочтешь] прекратить бесовское сопротивление и избавиться от существующего умоисступления?

- (57) И в самом деле, как ты слышал его же [слова], «дело божественной природы — рождение, а дело божественного желания — тварь⁴²¹, ибо по хотению Бога все зиждительно произведено⁴²²». Итак, не то ли это, в чем ты обвиняешь нас, говорящих, что абсолютно ничто не причастно божественной природе, но [причастно] энергиям Бога: просто сущие — сущетворящей силе, живые [существа] — животворящей силе, и остальные [причастны другим силам] соответственно им самим? Ты же утверждаешь, что мы «вследствие этого удваиваем Бога, будто природа Его не может действовать на все». Следовательно, по-твоему, двубожник и [Иоанн Дамаскин] — как никто другой незаблемый песнопевец божественного. А ты, вводя догмат, что все является делом божественной природы, но не [уча], что Бог одно делает желанием и творческой энергией, а другое производит природно и от Себя, или и Сына и Духа причисляешь к творениям, или считаешь все несозданным и совечным Отцу.
- (58) К тому же, если дело божественной природы — рождение, а дело божественного желания — тварь⁴²³, то природа отлична

⁴¹⁸ См. примеч. 414.

⁴¹⁹ Ис. 29, 9.

^{420*} Возобновление темы I, 1, 2.

⁴²¹ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 8 // Vol. 2, p. 21: 67–70 Kotter; PG 94, 813 A.

^{422*} Ср.: там же, строки 77–78 Kotter.

⁴²³ См. примеч. 421.

от желания. Что же, и божественное желание не нетварно, раз оно иное, нежели природа? Или оно оторвано от божественной природы, так как отличается от нее? Или оно соделывает божественную природу сложной, поскольку соприсуще ей и чем-то вредит простоте Бога? Конечно же нет, хотя желание есть, по отцам, желательная энергия и сила природы. Поэтому и приводится она в действие, как слышал ты чуть выше от отцов, потому что сила неизбежно имеет и действующую природу в качестве своей причины, раз природа — источник энергий. Однако божественное желание как-то разумеется нами через Божии повеления и творения, божественная же природа совершенно неуразуема. Но неужели ты скажешь из-за этого, что Бог двояк или [состоит] из двух [природ] — высшей и нет, действующей и приводимой в действие, как-то разумеемой и неуразуемой? Таковы и из таковых [вещей] выводы и вопросы этого мужа против нас. К перечню антитез для нашего обличения он добавил и нетварное божество, видимое телесными очами, сам возводя явную хулу на *божество, показанное*⁴²⁴ апостолам на Фаворе, что будет ясно из дальнейшего [изложения].

*Глава 14. Что Акиндин, приводя высказывание
божественного Григория Нисского как [изречение] Паламы,
в помешательстве противоречит ему*

После дословного цитирования божественного Григория (59) Нисского как будто Паламы для обмана слушателей и достаточного, как он сам себя убеждает, доказательства, что написавший это полагает две природы Бога, он начинает отчетливее доказывать тварность света, виденного апостолами на Фаворе, — как сам он думает, с геометрической, так сказать, силой доказательств, но, как кажется нам и истине, с диавольской ложью. Мне же следует настолько считать самого себя блаженным из-за вот этих клеветующих на меня писаний,

⁴²⁴ Свт. Григорий Богослов. *Слово XL на Святое Крещение*, 6 // SC 358, р. 208: 18–19 Moreschini; PG 36, 365 A 12 (Изд.). По поводу интерпретации этого места в паламитских спорах см.: Бернацкий М. М., Дунаев А. Г. *Давид Дисипал* // ПЭ. Т. 13. М., 2007. С. 588 (левый столбец; электронная версия: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Disypat.htm>) (Пер.).

насколько жалеть произведшего их Акиндина. Ибо что может быть блаженнее для меня, нежели оказаться сопричисленным к блаженным отцам, притом со стороны враждебно относящихся ко мне — тех, чье свидетельство достойно веры, и особенно оказаться как бы родственным и единомышленным с этими [отцами], раз мой и их голос не только похож, но и един? А то, что это [происходит] под дерзким натиском, несказанно увеличивает блаженство, ибо с кем мы *страдаем*, с теми наверняка будем *прославлены*⁴²⁵. Благодарность Богу, использующему тех, кто против нас, в защиту нас, человеколюбию Которого даже лукавые [люди] волей-неволей *содействуют недобрым произволением*⁴²⁶!

- (60) Но кто мог бы достойно оплакать того, кто клеветает на богоносных [отцов] вместе с нами и из-за тщетной ненависти к нам предпринял непримиримое сражение с истиной и открыто развязал войну со святыми? Однако каково выражение Нисского богоносца, представляемое Акиндином словено наше, и как и каким образом оно опровергается, и искажается, и перетолковывается в противоположном значении? Сей [Акиндин], продолжая далее безумное сочинение против меня, добавляет, подразумевая меня⁴²⁷: «Еще он [Палама] говорит: “Божественная природа будет для нас в будущем веке вместо всего”⁴²⁸, — сам являя это нечестие через доведение до нелепости, — “но сущность Божия”, по его [Паламы] словам, “неприкосновенна”, — и когда мы говорим это, он [Акиндин] затем присовокупляет в заключение: — так что [получаются] две природы, сущность Бога и этот свет, который он [Палама] называет Богом и божеством, — снова говоря обо мне, и наконец пишет: — но [это] нелепо». Свет же затронул мимоходом

⁴²⁵ Ср.: Рим. 8, 17.

^{426*} Это выражение неоднократно встречается у Пс.-Макария Великого (напр., *Corpus Macarianum*, I, 2, 3, 19 // Vol. 1, p. 11: 8 Berthold), однако не засвидетельствовано у писателей-паримиографов, включенных в TLG. Свт. Григорий Палама много раз ссылается на *Макариевский корпус* в своих произведениях, так что в данном случае заимствование вполне вероятно.

^{427*} Палама ссылается на это место из свт. Григория Нисского в *Триадах* (II, 3, 30 // ГПС 1, 565: 19–22), толкуя его применительно к божественному свету.

⁴²⁸ Имеется в виду выражение свт. Григория Нисского, см. примеч. 432 (Изд.). Ср.: *Большое опровержение* Григория Акиндина, III, 57, 48 // P. 245 Nadal (Пер.).

и здесь враг света, поскольку и оклеветанный вместе с нами святой [Григорий Нисский], и мы согласно с ним и со всем хором богоносных [отцов] говорим, что в будущем веке *сыны света*⁴²⁹ станут причастными божественному, а не чувственному свету. Однако следует показать, в каком месте богоглаголивый [отец] воспользовался этим выражением.

Итак, объясняя апостольское выражение, в котором содержится оное радостное для христиан изречение: «*Да будет Бог все во всем*»⁴³⁰, — он говорит: «*Поскольку в настоящей жизни, разнообразно и многовидно в нас действующей*⁴³¹, много того, чему мы причастны: времени, воздуху, месту, пище, и питию, и одежам, и солнцу, и светильнику, и многим другим [вещам] для житейской надобности, — ничто из которых не есть Бог. Чаемое же блаженство не нуждается ни в чем из этого, но божественная природа будет для нас всем и вместо всего, надлежаще разделяя себя для всякой потребности оной жизни»⁴³².

То, что не он первый, но и не без Духа произнес это, проясняет Павел⁴³³, словно некое солнце богословия испустив на слова луч разума, в сиянии света коего шествуют все богословы. Поэтому и соименный богословию Григорий говорит: «*“Бог будет все во всем” во время восстановления (ἀποκαταστάσεως)*»⁴³⁴. Мудрый же в божественном Максим, опять-таки толкуя его [апостола] слова, почти разрешает тайну, когда пишет: «*Человек, в состоянии благодати весь всецело общаясь со всем Богом, становится всем тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности*»⁴³⁵. И таким образом, как видите, Акиндин клеветает на нас, согласных с ними.

А абсолютное непротиворечие слов, что божественная природа при обещанном нам блаженстве будет для нас вместо всего, непричастуемости и неприкосновенности божественной

⁴²⁹ Ср., напр.: 1 Фес. 5, 5.

⁴³⁰ 1 Кор. 15, 28.

^{431*} «действующей» в РГ.

⁴³² Ср.: свт. Григорий Нисский. *О душе и воскресении* // РГ 46, 104 АВ.

^{433*} См. примеч. 430.

⁴³⁴ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXX о Сыне (Богословское 4)*, 6 // Р. 184: 26–27 Barbel; SC 250, p. 238: 31–32 Gallay; РГ 36, 112 АВ.

⁴³⁵ Прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // РГ 91, 1308 В. Ср.: *Письмо I к Георгию, наместнику Африки* // РГ 91, 376 АВ (Изд.); *Вопросоответы к Фалассию*, 22 // CCSG 7, p. 139: 42 Laga—Steel; РГ 90, 320 А (Пер.).

сущности и что Бог, называемый имеющим сущностью благодать, причастуемый по ней, опять-таки, превосходно изыят из нее (ведь мнение о противоречии святых себе самим и друг другу свойственно людям поистине малосведущим), мы показываем в диалоге, надписанном «О непричастуемости божественной природы»⁴³⁶, и там обнаруживаем это [исходя] из духодвижимой силы богословов. Ведь богословы обычно называют природой и сущностью не одну оную безымянную и сверхименную пресущественность, но и сущетворящую силу и все [свойства], природно присущие Богу, в особенности достаивают названия природы и сущности, так как от них имя переносится на нее как *превосходящую все, именуемое звуком*⁴³⁷. Свидетельством же того, что Нисский [святитель] говорил здесь не о той совершенно неизреченной и непостижимой умом природе, служит то, что в конце предложения он говорит о разделении ее для всякой надобности оной жизни, ибо та божественная и безымянная природа неделима. Поэтому и блаженный Максим сказал: удостоенный оного неизреченного соприкосновения «*в состоянии благодати весь всецело общается со всем Богом и становится всем тем, что есть Бог, однако кроме тождества по сущности*»⁴³⁸. Ты мог бы найти таким образом и много других мест, где ясно богословствует богоречивый Нисский [святитель]⁴³⁹.

⁴³⁶ Имеется в виду диалог свт. Григория Паламы *Феофан*.

⁴³⁷ Ср.: свт. Григорий Нисский. *О божестве Сына и Духа* // Vol. X/2, p. 142: 16–17 Rhein; PG 46, 573 D.

⁴³⁸ См. примеч. 435.

⁴³⁹ Свт. Григорий Палама не приводит этих «многих других» мест, где свт. Григорий Нисский говорил бы о непричастуемости божественной природы. Напротив, Григорий Акиндин в *Большом опровержении*, III, 65 [р. 256–260 Nadal] приводит в подкрепление своего толкования еще ряд аналогичных мест свт. Григория Нисского, ни одно из которых не рассмотрено и не учтено свт. Григорием Паламой в *Опровержении*. Согласно исследованию Д. С. Бирюкова (*Тема причастности высшей природе в учениях об иерархии сущего: Порфирий, Григорий Нисский et al.* // Истина и диалог: Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 148–167; переизд. (в виде первой части статьи): Он же. *Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры* // Георгий Факрасис. *Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философ: Философские и богословские аспекты паламитских споров*. Святая гора Афон, 2009. С. 113–173; далее страницы переиздания указываем к квадратным скобкам), свт. Григорий Нисский учил о причастности божественной природе существ, наделенных свободным произволением, хотя в сочинении *Против Евномия* «он опровергает представление, согласно которому

А воюющий лжепишущей рукой против тайн Духа после (64) толикого клеветничества и хулы на святых Божиих под предлогом спора с нами начинает откровеннее поднимать эту служащую тьме руку против божественнейшего света. Когда Варлаам объявлял этот свет более низким, нежели человеческий разум, так как посредством последнего мы лучше видим Бога, мы, в свою очередь, вместе с богоносными отцами говорили, что и для мудрых века сего возможно уразумевать Творца через благоустроение мира, но это не означает в собственном смысле быть в созерцании Бога. В собственном смысле в созерцании Бога находится превзошедший человеческую природу силой Духа и увидевший и испытавший светлость Бога⁴⁴⁰, по Григорию Богослову и Василию Великому, который говорит: *«Истинная и возделеннейшая красота, окружающая божественную и блаженную природу, видима только очистившемуся умом. Взглянувший на ее благодатные сияния получает нечто от нее, словно окрашивая свой взгляд каким-то ярким сиянием от некоего цвета. Потому и прославлено было лицо Моисея из-за причастности к оной красоте при беседе с Богом»*⁴⁴¹; и еще: *«Ныне, будь кто-то даже Павлом или Петром, смотрит истинно, не прельщается и не обманывается, но все же смотрит “через зеркало”*⁴⁴² *и, принимая теперь благодарно то, что “отчасти”*⁴⁴³ *, радостно ожидает полноты в будущем»*⁴⁴⁴.

все тварное сущее причастно божественной природе, понимая его как пантеистическое и приписывая его древним нехристианским народам» (с. 159 [130–131]; ср. ниже, примеч. 534). Таким образом, в учении свт. Григория Нисского наблюдаются черты, как сходные, так и отличные от соответствующих представлений свт. Григория Паламы. В целом же, согласно Д. С. Бирюкову, «в Каппадокийском богословии дискурсы причастия и познания не являются тождественными; в связи с этим, язык “энергий” в связке *сущность (природа) — энергия* предназначен у Каппадокийских отцов в первую очередь для использования в гносеологическом контексте; а не в онтологическом (который подразумевает дискурс причастности): познаваемые энергии противопоставляются непознаваемой сущности, однако не делается акцента на противопоставлении непричастуемой сущности причастуемым энергиям, как в позднейшем богословском языке» (с. 160–161 [133–134]).

⁴⁴⁰ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXXVIII на Богоявление*, 11 // SC 358, р. 126: 25–26 Moreschini; PG 36, 324 A = *Слово XLV на Святую Пасху*, 7 // PG 36, 632 B.

⁴⁴¹ Свт. Василий Великий. *Беседы на псалмы*, XXIX, 5 // PG 29, 317 B.

⁴⁴² Ср.: 1 Кор. 13, 12.

⁴⁴³ Там же.

⁴⁴⁴ Ср.: свт. Василий Великий. *Пролог 8 (О вере)*, 2 // PG 31, 681 A (Изд.) = PG 32, 1312 AB (Пер.).

Глава 15. Изложение дальнейших слов Акиндина против божественнейшего света и ясное доказательство из их опровержения, что он заставляет богодухновеннейшее Писание противоречить само себе и что он не почитает никакого божества

- (65) Тогда как мы говорим и утверждаем таковое и добавляем, что и первомученик Стефан, в самое время подвига исполненный Духа, взглянув, увидел пренебесную славу⁴⁴⁵ и что Петру и сынам грома, приявшим на горе благодать будущего века, Сам Христос явил славу Своего божества, Акиндин говорит: «Но эти слова разрушают и утверждение великого богослова евангелиста Иоанна, и святой Символ веры, ибо тот говорит: “Бога не видел никто никогда”⁴⁴⁶, — и это⁴⁴⁷ не евангелист, но Сам “единородный Сын, сущий в недре Отчем”⁴⁴⁸, — а сей гласит: “Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, видимых же всех и невидимых”⁴⁴⁹. Как [можно] благочестиво говорить, что Творец всех видимых и невидимых каким бы то ни было образом видим Сам по Себе и в собственном смысле слова?»
- (66) Снова облачается он в обман, снова нагнетает страх, снова подражает злоначальному змию, который надеждой на обожение обманно удаляет человека от Бога. Ведь и этот надеждой сохранения евангельских возвещений и Символа веры пытается тайком привлечь всех к отречению и неверию Богу и уничтожению благочестивого исповедания Символа [веры]. Этот новый способ — общее место⁴⁵⁰ [борьбы] против любого вида благочестия: защитой Символа веры отменять сам Символ веры и, протягивая всеми исповедуемый документ благочестия, в тайном и глубоком коварстве уничтожать всеми исповедуемое благочестие. Поистине сие — «глубины сатанинские»⁴⁵¹,

⁴⁴⁵ См.: Деян. 7, 55.

⁴⁴⁶ Ин. 1, 18.

⁴⁴⁷ Смысл вводного предложения, видимо, таков: это говорит не евангелист, но через него Сам Христос.

⁴⁴⁸ Ин. 1, 18.

⁴⁴⁹ Символ веры, 1-й член // Vol. 1, p. 57 Alberigo—Ritter.

⁴⁵⁰ В подлиннике непередаваемая парная игра слов (вместе с риторико-хиастическим расположением их): καὶνὸς τρόπος — τόπος κοινός.

⁴⁵¹ Откр. 2, 24.

так что я, размышляя об этой скрытности мыслей и о величине обнаруживающегося нечестия, вижу самого одного первого отступника, ныне изливающего яд через язык человеческий, словно вначале беседующего с Евой через змия.

Но поистине такова злоначальная зависть: когда она обрушится на душу, зло, ослепив в остальном, не дает завистнику ни видеть ничего другого, ни сказать, ни сделать. Сильно захваченный этим безумием и причастный чудовищнейшему бешенству злоначального по зависти пса, он избегает сладкого питья любви, считает враждебным себе духовный поток благодати, отвергает даже священные слова, направляется в пропасти, не щадит себя, не чувствует ударов и ран, которые сам себе нанес, часто претыкаясь от сумасшествия. Но приди, наконец, снова в себя, человек, как-то ощути свои беды, пойми, в какие кручи занесло тебя, и как, увы, покотившись в пучину нечестия и обрушившись на самое дно, ты разбил себе голову, свернул шею, погубил настоящую жизнь, и то, что ты говоришь, уже не твое, но *спавшего с неба*⁴⁵² и всегда стремящегося увлечь человека вниз.

Что, в самом деле, говоришь ты и какую мысль приносишь нам? Считать творением обнаружившееся на горе божество и относящийся к нему несказанный свет, славу Божию, само «Царствие, пришедшее тогда в силе», по слову Господа⁴⁵³, то есть явившееся, чтобы предоставить видящим возможность узреть невидимое? Ты убеждаешь считать его созданием, потому что оно неизреченно увидено Петром и [бывшими] с ним⁴⁵⁴, и после него Стефаном⁴⁵⁵ и Павлом⁴⁵⁶, и впоследствии подобными [святыми]⁴⁵⁷, чтобы мы, называя его, ставшее видимым, нетварным, не почитали двух божеств или одно составное, прилагая к одному нетварному и невидимому это ставшее каким бы то ни было образом видимым, и отвергли евангельский глас, возвещающий всем невидимого Бога⁴⁵⁸,

^{452*} Лк. 10, 18.

⁴⁵³ Мк. 9, 1.

⁴⁵⁴ См.: Мф. 17, 2 пар.

⁴⁵⁵ См.: Деян. 7, 55–56.

⁴⁵⁶ См.: Деян. 9, 3, ср.: 22, 6 и 26, 13; 1 Кор. 9, 1; 15, 8.

⁴⁵⁷ Подробнее см.: свт. Григорий Палама. *Опровержения Акидина*, VI, 10, 31; VII, 12, 46 // ГПС 3, 407–408, 496.

⁴⁵⁸ См., напр., Ин. 1, 18.

и разрушили Символ веры, говорящий о Боге — «*Творце всех видимых*»⁴⁵⁹? Но что ты скажешь на это: не Евангелию ли [принадлежат слова], что слава и царствие Отца и Сына есть оный свет⁴⁶⁰? Итак, как царствие Отца и Сына — рабское и тварное? Как высочайшая слава — бесславная?

- (69) Итак, неужели мы уничтожим оба [выражения] одно через другое, и из-за Символа веры, возвещающего Бога *Творцом всех видимых и невидимых*, объявим тварным Царствие Божие⁴⁶¹ (ибо видимым оно было тогда на горе и в будущем веке будет видимо нескончаемо сынам будущего века), и наоборот, из-за нетварности и вечности божественного Царствия отклоним Символ веры, говорящий, что Бог — *Творец всех*? Или, предпочтя одно, отвергнем другое? Если [надо было бы выбрать] одно из двух, как ты учишь в очевидном повреждении ума, и то, как говорят, царским локтем⁴⁶², то должно будет предпочесть Евангелие. Опять-таки, как Царствие

⁴⁵⁹ * Символ веры, 1-й член // Vol. 1, p. 57 Alberigo—Ritter.

⁴⁶⁰ * Место не установлено.

⁴⁶¹ * Мысль о нетварности Царствия Небесного, полемически заостренная свт. Григорием Паламой, не находит прямых подтверждений в Священном Писании. Ср.: Откр. 21, 1. 5, где сказано, что Бог творит (ποιῶ) все новое (следовательно, новое небо и новая земля, новый Иерусалим и т. п. столь же тварны, как и первые небо и земля, ср.: Быт. 1, 1).

⁴⁶² * То есть (насколько понимаем мысль автора) «рассуждая весьма приблизительно, очень грубо» (напр., используя в качестве единицы измерения саму линейку, а не нанесенную на нее шкалу). Обычный локоть (πῆχυς μέτριος) содержал 24 δάκτυλοι, т. е. около 46 см, πῆχυς βασιλικῆος — 27 δάκτυλοι (Геродот. *История*, I, 178 // Vol. 1, p. 110: 3 Rosén): таким образом, «точность измерения» допускала бы погрешность приблизительно от 6 см (если подразумевать лишь разницу между двумя мерами) до полуметра («царский локоть», взятый целиком). Выражение πῆχυς βασιλικός для обозначения большой степени чего-то использовалось в качестве поговорок достаточно редко; по крайней мере, оно не зафиксировано у пармиографов, включенных в TLG, однако встречается у Лукиана (*Переправа, или Тиран*, 16) и Никифора Григоры (*История ромеев* VIII, 8, 2 // Vol. 1, p. 329: 2, ed. Bonnae; PG 148, 509 A), что еще раз свидетельствует о едином языковом пространстве у полемистов XIV в., хотя у Паламы, кажется, выражение употреблено в не совсем обычном контексте. По мнению еп. Нектария (Яшунского), свт. Григорий намекает на помощь Акиндину со стороны царской власти (что очевидно из дальнейшего, см. след. примеч.), однако перевод «царскими руками» неточен. В поддержку нашего толкования служит и схолия к указанному месту Лукиана, толкующая выражение «царским локтем» как «большой мерой»: ὁλῶ πῆχει βασιλικῶ: ἀντὶ τοῦ μέτρῳ μεγάλῳ. ὁ γὰρ βασιλικὸς πῆχυς ἔχει ὑπὲρ τὸν ἰδιωτικὸν καὶ κοινὸν τρεῖς δακτύλους (*Схолия к «Переправе» Лукиана*, 16: 7–9 Rabe, цит. по TLG).

Божие могло бы чему-либо уступить? Ведь оно одно более всего неподвластно царю (ἄβασίλευτος)⁴⁶³, и непобедимо, и запредельно всякому времени и веку. «Ибо непозволительно говорить, — молвит [Максим Исповедник], — что Царствие Божие началось или опережено веками, но мы веруем, что оно есть наследие спасаемых»⁴⁶⁴, — [Царствие], которое «есть дарование (μετάδοσις) по благодати естественно присущих Богу <благ>»⁴⁶⁵ и «сам вид божественной лепоты»⁴⁶⁶.

- (70) Затем, что говорит святой Символ? «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца видимых всех и невидимых»⁴⁶⁷. Следовательно, по твоим методам [толкования] и твоим силлогизмам и мудрой проницательности, тварно и единственное невидимое божество, ради которого ты сам «подвизаешься» сим «добрым», на твой взгляд, «подвигом»⁴⁶⁸: ведь Бог — Творец и невидимых. Если же нетварно сие единственное и, по-твоему, невидимое божество, уничтожается святой Символ, называющий Бога «Творцом всех невидимых».

- (71) Ясно ли видишь, как соскользнул ты в безбожие и остальных увлекаешь в него? Ведь, по тебе и по твоему учению, как видишь, не одно божество [существует], а [нет] никакого [божества]. Поскольку ты, не вкусив божественного Богосозерцания, не поверил говорящим из опыта и, мало того, еще и безумно выступил против них, то отнята была от тебя и та вера, которую ты, как казалось тебе, имел к Богу. Будь уверен, что уже до одного дня ты *рассечен пополам и вместе с неверными поставлен*⁴⁶⁹, и будешь совершенно повержен, если не покаешься и не поспешишь переучиться благочестию. Скажи,

⁴⁶³ По-видимому, намек на «царский локоть».

⁴⁶⁴ Прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, II, 86 // PG 90, 1165 В (Изд.). Здесь, как и выше, мы опять имеем дело со свободной трактовкой свт. Григорием Паламой прп. Максима Исповедника, поскольку в данной цитате утверждается только вневременность Царствия Божиего, которая для Паламы была синонимом нетварности (Пер.).

⁴⁶⁵ Там же, 90 // PG 90, 1168 С.

⁴⁶⁶ Там же, 93 // PG 90, 1169 А.

⁴⁶⁷ Ср.: *Символ веры*, 1-й член // Vol. 1, p. 57 Alberigo—Ritter.

⁴⁶⁸ 1 Тим. 6, 12; ср.: 2 Тим. 4, 7.

⁴⁶⁹ Предполагаемое свт. Григорием Паламой рассечение Акиндином надвое Бога лексически обыгрывается в контексте (не отмеченном в ГПС) Лк. 12, 46, откуда и взяты (с неизбежными морфологическими изменениями) отдельные слова.

разве и Сам Дух Святой не невидим и нетварен? Ты, несомненно, согласишься. Неужели тогда отменяется святой Символ, рекущий, что Бог — Творец всех невидимых? И к чему говорить мне об остальном? Ведь ты сослался здесь на евангельский глас, свидетельствуемый от Сущего «*в недре Отчем*», что «*Бога не видел никто никогда*»⁴⁷⁰. В том случае, если бы мы невидимого Бога назвали и нетварным, ты скажешь, что упраздняется Исповедание веры? Или будешь доказывать и учить, что Он тварен, дабы [выражения] Исповедания пребывали у нас прочными и неколебимыми, прекрасно полагая нетварного вместе с творениями, и разрушая тварь и подталивая [ее] как не вмещающую бесконечность божества отступить к небытию, и оскорбляя и принижая Бога как сопричисляемого к созданиям?

- (72) Таково то, чему ты изустно учишь окружающих тебя и письменно — отсутствующих, вполне справедливо улучив недавно нужный момент — содействие междоусобного возмущения. Желая быть законоучителем, ты *отвернулся от нелицемерной веры*, не зная *ни того, что говоришь, ни того, что утверждаешь*⁴⁷¹ многоглаголивыми (πολυλέσχοις)⁴⁷² словами и писаниями. Я же «*верую во единого Бога, Творца неба и земли, видимых же всех и невидимых*»⁴⁷³, то есть всех постигаемых и чувствами, и умом.

Глава 16. Еще о божественнейшем свете, что хотя он и нетварный, но не сущность, и что он зрится не какой-то тварной силой, но несказанно, даже если написано, что он видим очами

- (73) Но и ты сам не называешь оный свет умопостигаемым, поскольку он видим телесными глазами⁴⁷⁴. Но [чьим же он тогда был светом] — огня, звезд или чего-либо поднебесного? Или он видим любым глазам? Отнюдь. Следовательно, он и не

⁴⁷⁰ Ин. 1, 18.

⁴⁷¹ 1 Тим. 1, 6–7 (Изд.) + 1 Тим. 1, 5 (ср.: 2 Тим. 1, 5) (Пер.).

⁴⁷² Нарях λεγομενον (неологизм, образованный от πολός и λέσχη), опущенный в переводе П. К. Христу.

⁴⁷³ Ср.: Символ веры, 1-й член // Vol. 1, p. 57 Alberigo—Ritter.

⁴⁷⁴ Подробнее о видимости нетварного света см. в *Опровержениях Акиндина*, III, 2, 3 (ГПС 3, 162–163).

чувственный. Итак, будучи ни чувственным, ни умопостигаемым, но запредельным всему, согласно сказавшему: «*Сей свет побеждает (ἐχει τὰ νικητήρια) всякую природу*»⁴⁷⁵; и снова: «*возможно, совершенны узревающие божественную, всему запредельную славу, единую пребесконечную и пресовершенную*»⁴⁷⁶; и опять: «*показывается слава постоянная и вечная*»⁴⁷⁷; и еще: «*Сын, безначально рожденный от Отца, обладает природным безначальным лучом божества, <...> и слава божества становится*»⁴⁷⁸ и *славой тела*»⁴⁷⁹. Итак, если оный свет, превосходящий все постигаемое чувствами и умом, нетварен, то уничтожается святой Символ, потому что говорит о Боге — Творце всего чувственного и умопостигаемого⁴⁸⁰? Прочь безумнейшее возражение и нечестие!

Но ты из-за этого везде ходишь; все делаешь; почти повсюду (74) посылаешь и предлагаешь подарки, писания, глашатаев; отпускаешь, как говорят, всякий канат⁴⁸¹, имея помощников, которых не знаю, как назвать и как не объявить подлежащими наказанию, письменно вынесенному оными священными и величайшими Соборами⁴⁸² тебе и всем, которые в дальнейшем думают или будут думать согласно Варлааму. Итак, ты спешишь поэтому всячески сделать так, чтобы считались неслыханными и отвратительными наши писания в защиту истины, тщательно исследующие то, что оказывается в богодухновенном Писании трудноразумеемым для большинства

⁴⁷⁵ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 16 // Vol. 5, p. 454: 13–14 Kotter; PG 96, 569 B.

⁴⁷⁶ Там же, 8 // P. 446: 18–20 Kotter; PG 96, 560 B (Изд.). Для двух последних эпитетов — ὑπερτέλει καὶ προτέλειον — ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, II, 10 (Vol. 1, p. 134: 11 Suchla; PG 3, 648 C), где говорится также и о «совершенных», и VII, 2 (P. 196: 10 Suchla; PG 3, 869 A) (на Дионисия ссылается чуть ниже сам Дамаскин) (Пер.).

⁴⁷⁷ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 17 // P. 455: 9–10 Kotter; PG 96, 572 B.

⁴⁷⁸ В PG «называется», но у Kotter'а «становится» (без разночтений).

⁴⁷⁹ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 12 // P. 449: 4–5; 450: 9–10 Kotter; PG 96, 564 B.

⁴⁸⁰ Ср.: *Символ веры*, 1-й член // Vol. 1, p. 57 Alberigo—Ritter.

⁴⁸¹ Букв. «держась каждую веревку». Поговорка, аналогичная русскому выражению «идти на всех парусах». Ср.: свт. Григорий Палама. *О божественных энергиях*, 43 // ГПС 2, 129: 11–12.

⁴⁸² Имеются в виду Соборы (точнее, один Собор с последующими дополнительными сессиями в июле и подписанием *Соборного тома* в августе) 1341 г.

и побуждает подобных тебе людей к извращению справедливости. Что выгадаешь и чего достигнешь ты? Опутав безбожием, как [это] ясно и очевидно из сказанного, [сделаешь так, что] Бог покарает всех⁴⁸³.

- (75) А евангельское [изречение], которое выше приводилось ранее [выражения] Символа веры, что «*Бога никто никогда не видел*»⁴⁸⁴, что оно будто бы тем самым показывает онный свет — безначальную славу Божию и Царствие — тварным, когда его первым представил Варлаам, мы развернуто и многими способами показали в сочинениях к нему, что [это изречение] никоим образом не согласно с его представлением и не служит [ему подтверждением] потому, что, во-первых, у евангелиста речь [идет] о божественной сущности, во-вторых, отпрыск грома⁴⁸⁵ называет здесь видением знание и постижение, но не вкушение и причастие⁴⁸⁶. «*Божественная же благодать*⁴⁸⁷ <и неуразумеваема>, — по мудрому в речах⁴⁸⁸ Максиму, — *хотя и дает вкушение <себя самой> причастным*⁴⁸⁹ *по благодати, но не постижение, так как остается <всегда>, даже в причастии вкушающих ее, непостижимой, ибо по природе как несотворенная (ἀγέννητος) обладает беспредельностью*»⁴⁹⁰. Согласно божественно-

^{483*} Τὸ ζῆμιῶσαι πάντας Θεόν, ἀθεΐα περιβαλόν... Мы, считая логическим подлежащим в субстантивированном обороте accusativus cum infinitivo слово Θεόν, понимаем фразу в контексте Мф. 16, 26–27 пар., чему, вроде бы, способствуют слова «выгадать» (в предыдущем предложении) и «ущерб», однако синтаксис предложения труден и возможны разные переводы в зависимости от интерпретации падежей и порядка слов. П. К. Христу переводит: «Нанесешь всем ущерб в отношении к Богу». При предположении хиастического расположения слов возможен и такой вариант: «Окружив (опутав) всех безбожием, нанести ущерб Богу».

⁴⁸⁴ Ин. 1, 18.

^{485*} Ср.: Мк. 3, 17.

^{486*} Хотя здесь и далее проводится различие между знанием и причастием, тем не менее свт. Григорий Палама неоднократно отождествлял гносеологию (в полемике каппадокийцев с Евномием о познаваемости сущности Божией) или космологию (в учении о логосах прп. Максима Исповедника) с онтологией, то есть реальной причастностью к бытию Бога (в полемике с Акиндином о непричастности сущности Божией). Ср. примеч. 439.

^{487*} У Максима: «жизнь».

^{488*} Вариант перевода: «говоря согласно мудрому Максиму».

^{489*} У прп. Максима причастие в будущем времени.

⁴⁹⁰ Ср. схолии к прп. Максиму Исповеднику, *Вопросоответы к Фаласию*, 61, схолия 15 // CCSG 22, р. 111: 80–84 Laga–Steel; PG 90, 644 D — 645 A (схолия 18) (Изд., Пер.). У свт. Григория Паламы при цитировании схолии к прп. Максиму имеются два существенных разночтения, не засвидетель-

му Григорию Нисскому, «существует двоякий смысл в обещании видеть Бога: один — знать превышую всего природу, другой — срастворение с Ним чрез чистоту жизни; первый вид познания глас святых определяет как невозможный, второй же обещает человеческой природе Господь, ублажая чистых сердцем»⁴⁹¹»⁴⁹².

Но и видимое глазами, если [воспринимается] тварной (76) силой, несомненно чувственно; если же оно превышает любого такового восприятия, зрится силой Духа, согласно сказавшему об оном свете: «*Бога не видел никто никогда*»⁴⁹³, «*каков Он по природе*», а то, что видел, в Духе это узрено»⁴⁹⁴; если, стало быть, оно зрится в силе Духа достойными, то и никоим образом не является собственно (κυρίως) чувственным и тварным. Так и божественный Григорий Нисский отвечает на это кажущееся противопоставление, когда пишет о Стефане, взглянувшем на небо, и приникнувшем взглядом к [тому, что] по ту сторону [неба], и узревшем незримую славу⁴⁹⁵. Уже после [изложения] доказательства он в заключение говорит: «*Итак, ясно уличается злодейство духовоборов, так как мы научены*»⁴⁹⁶ *Писанием, что подобное узревается подобным. Ведь Стефан видит божественное, не оставаясь в человеческой природе и силе, но, смешавшись с благодатью Святого Духа, Тем был вознесен к созерцанию (κατανόησιν) Бога*»⁴⁹⁷. О созерцании же сказал он не потому, что оное зрелище покорно мысли (νοήσει) (ведь прежде он запретил [думать так]), но поскольку божественная

ствованных в современном критическом издании. Во-первых, выражение «божественная жизнь», к которому относится и которое поясняет схолия, заменено на «божественная благодать», которая оказывается при такой замене «нетварной» и «беспредельной». Во-вторых, опущены слова «себя самой» с перемещением акцента на выражение «по благодати» вместо подчеркивания возможности причастия самой божественной жизни (Пер.).

⁴⁹¹ Ср.: Мф. 5, 8 (у свт. Григория Нисского прямая цитата).

⁴⁹² Ср.: свт. Григорий Нисский. *На блаженства*, 6 // Vol. VII/2, p. 145: 21–26 Callahan; PG 44, 1273 BC.

⁴⁹³ Ин. 1, 18.

⁴⁹⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 15 // Vol. 5, p. 453: 9–11 Kotter; PG 96, 569 A.

⁴⁹⁵ См.: Деян. 7, 55.

⁴⁹⁶ «Научены»: это же чтение дают 4 из 16 рукописей сочинения Григория Нисского, учтенных в современном критическом издании; другое (лучшее) чтение — «как свидетельствует Писание».

⁴⁹⁷ Свт. Григорий Нисский. *Похвала первомученику Стефану I* // Vol. X/1/2, p. 91: 1–6 Lendle; PG 46, 717 B.

слава и оный свет — называемые то видением, то мыслью, то по обоим [словам вместе] умным чувством, то иным чем-либо подобным, в особенности же более возвышенно откровением, единением, срастворением, духовным чувством — не подвластны ни человеческим словам, ни зрению (ὄψεσιν). Замена⁴⁹⁸ и сочетание имен указывают вместе с тем и на то, что оный свет не принадлежит ни душе, ни телу, но обитающему и действующему в достойных душах и телах Духу. А достойный свидетель того, что и мы говорили, что не тварной силой постигали апостолы это великое зрелище, [сам] обвинитель, выдвигающий [в качестве довода] против нас и делающий выводы и умозаключения из наших слов об одном невидимом божестве, то есть о сущности Божией, и о другом, видимом чрез Духа и телесными очами, то есть об оном свете.

- (77) Однако то, что таковое [можно] видеть духовными очами и слышать [духовным] слухом, представляют совершенно очевидным и пророк [Исаия], и Златоустый богослов. Первый пишет: «Приложил мне ухо слышать»⁴⁹⁹, — а второй добавляет: «Он говорит о приложении от Духа»⁵⁰⁰; и снова [говорит] Златоуст: «Неужели не слышали пророки? <Слышали>, но оное пророческое ухо не было человеческим»⁵⁰¹; и еще в другом месте: «И пророки имели таковые души, посему и прияли другие очи, ибо удаление от настоящих [обстоятельств] было [предметом] их старания, а последующее открытие у них иного зрения для созерцания будущего зависело в конце концов от благодати Бога»⁵⁰². Это и богослов [Иоанн] Дамаскин яснее пишет, говоря о видении на Фаворе: «Преобразился Господь, не принимая того, чем не был, и не изменившись»⁵⁰³

^{498*} Слово ὑπαλλαγή является также риторическим термином, обозначающим разновидность метонимии.

⁴⁹⁹ Ис. 50, 4.

⁵⁰⁰ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на 1 Послание к Коринфянам*, VII, 3 // PG 61, 58: 35.

⁵⁰¹ Ср.: там же, строки 32–33.

^{502*} Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *К Стелехию и о сокрушении*, II, 2 // PG 47, 413: 50–55. В ГПБ цитата не определена, а пунктуация неправильна (конец цитаты помещен после кавычек как начало следующей фразы вопреки смыслу и синтаксису).

^{503*} μεταβαλόμενος — чтение Паламы согласно рукописям C₁P₁R₁: μεταβαλλόμενος — рукопись L Паламы и Дамаскин согласно изданию Kotter'a (без разночтений).

в то, чем не был, но показывая своим ученикам то, чем был, отвержая очи их и из слепых соделывая зрячими»⁵⁰⁴; и снова: «*“Бога никто никогда не видел”*»⁵⁰⁵, «*каков Он по природе*»; а то, что видел, — т. е. сей свет (ибо о нем речь), — в Духе это узрено»⁵⁰⁶.

Этим показывается, что и сущностью Божией не является (78) сей свет не [только] потому, что по ней Бог совершенно невидим, но и потому, что по ней Он совершенно неделим. Светом же этим [Он] соизмеряет [Свое] явление соответственно [возможностям] достигших [созерцания], как и Златоустый отец говорит: «Господь *показал Своим сотаинникам для удостоверения славу Его невидимого божественного Царствия, но не [всю], какой была она, а сколько могли вынести озирающиеся телесными очами*»⁵⁰⁷. Этот же [святой отец], внимая словам [Иоанна] Крестителя: «*Не мерою дает*»⁵⁰⁸ Духа»⁵⁰⁹, — говорит: «*Здесь Духом он называет энергию, так как она разделяется*»⁵¹⁰; и в истолковании следующего псаломского [изречения]: «*Излилась благодать во устах твоих*»⁵¹¹, — говорит: «То есть раскрылась сущая внутри, так сказать, забила, источилась. Что это за благодать? [Та], через которую [Он] учил, через которую чудотворил. Он говорит здесь о благодати, пришедшей в плоть, ибо вся благодать излилась на оный храм»⁵¹². Ведь “не мерою дает” Ему “Дух”, но храм приял всецелую благодать. Мы же имеем некую малую каплю от той благодати, потому что говорит [евангелист]: “От полноты Его мы все приняли”»⁵¹³, —

⁵⁰⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 12 // Vol. 5, p. 450: 17–20 Kotter; PG 96, 564 С.

⁵⁰⁵ Ин. 1, 18.

⁵⁰⁶ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 15 // Vol. 5, p. 453: 9–11 Kotter; PG 96, 569 А.

⁵⁰⁷ Пс.-Иоанн Златоуст. *Беседа на Преображение* // Vol. 7, p. 339 Savile (Изд.). На самом деле гомилия (отсутствующая в PG) принадлежит Леонтию Константинопольскому, критич. изд. текста см.: CCSG 17, p. 444: 289–291 + 280–281 Datema—Allen (Пер.).

^{508*} Ряд новозаветных рукописей и свт. Иоанн Златоуст добавляют: «Бог», но свт. Григорий Палама цитирует другой вариант.

⁵⁰⁹ Ин. 3, 34.

⁵¹⁰ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на Евангелие от Иоанна*, XXX, 2 // PG 59, 174: 6–7.

⁵¹¹ Пс. 44, 2.

^{512*} То есть тело Господа.

⁵¹³ Ин. 1, 16.

так сказать, от преизобилия, от избытка»⁵¹⁴. И опять: «Не сказал “даю Дух”, но “излию от Духа Моего на всякую плоть”⁵¹⁵. Это и произошло, ибо сия струя и капель Духа наполнила всю землю (οἰκουμένην) знанием. Ею совершались знамения, разрешались прегрешения. И все же благодать, даваемая в стольких странах, есть некая часть дара и залог, потому что [апостол], говоря: “Давший залог Духа в сердцах наших”⁵¹⁶, — подразумевает часть энергии, так как Утешитель, конечно, не разделяется»⁵¹⁷. Так [говорит] Златоустый.

- (79) Но Акиндин использует для порицания нас и наши слова, что апостолы видели оное «красотворящее благолепие»⁵¹⁸ телесными глазами, не внимая даже евангельским словам, глаголющим: «как уже увидят»⁵¹⁹, и: «пробудившись увидели»⁵²⁰. Он говорит: «[Евангелисты] не сказали: “телесными очами”». Какая точность, скорее же безумие, а если сказать прямо, какое зломыслие и притворное благоговение! Он, услышав о свете, притом называемом Царствием Божиим⁵²¹, низвел его до твари, но выведывает, [как можно его] увидеть, да еще в сочетании с пробуждением⁵²²! Однако Златоустый отец, разъясняя [Писание] и пользуясь общепринятым [пониманием], не [любопытствует об этом], равно как и Василий Великий, который говорит: «Петр и сыны громовы видели красоту Его, просиявшую на горе паче солнечного блеска, и сподобились воспринять глазами предвестие славного Его пришествия»⁵²³. Кроме того, он же чуть выше в том же слове назвал увиденную ими

⁵¹⁴ Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на псалмы*, XLIV, 2–3 // PG 55, 185: 27–28; 185: 55 — 186: 2, 4–8, 13–14, 47–50.

⁵¹⁵ Иоил. 3, 1, ср.: Деян. 2, 17.

⁵¹⁶ 2 Кор. 1, 22.

⁵¹⁷ Ср.: свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на псалмы*, XLIV, 3 // PG 55, 186: 14–17, 26–34.

⁵¹⁸ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, II, 4 // Vol. 2, p. 14: 16 Neil; PG 3, 144 A. Слово καλλολοιός, встречающееся у ученых в TLG греческих авторов 25 раз, впервые употреблено Плотинем (*Эннеады* VI, 7, 32: 31 Henry—Schwyzer), после него широко используется Проклом (11 раз), от которого и заимствовано Пс.-Дионисием (6 раз).

⁵¹⁹ Лк. 9, 27 пар.

⁵²⁰ Лк. 9, 32.

⁵²¹ См. примеч. 460.

⁵²² Авторская ирония для уличения Акиндина в непоследовательности.

⁵²³ Свт. Василий Великий. *Беседы на псалмы*, XLIV, 5 // PG 29, 400 D.

божественную красоту «*созерцаемым божеством*»⁵²⁴. «Но разве благочестиво называть Творца всех видимых и невидимых, — говорит [Акиндин], — Самого по Себе видимым и в собственном [смысле слова]?» Ты говори это себе самому и тому, кто прежде научил тебя лукавым догматам и наставлениям⁵²⁵. Именно вы, отняв у Бога присущее Ему по природе, представляете Ему голую сущность, которую одну мните нетварной, худо отрывая от нее природные [свойства] и полагая [их] вместе с тварью. Ты, когда пишешь: «Один только нетварный свет и нетварная слава» — то есть божественная природа, — не щадишь даже ее ипостасных свойств, а тот [учил] до тебя: «Одно лишь безначальное и бесконечное — сущность Бога, а все, что кроме нее, принадлежит к созданной природе».

Глава 17. Что Акиндин, приводя свидетельства от святых отцов, приводит [их] против самого себя, потому что и ими он изобличается в единомыслии с Евномием

Итак, и сам ты вслед за тем, отовсюду собирая эти [сви- (80)
детельства], говоришь: «Благ Святой Дух, поскольку благ Отец и благ рожденный от Благого, имеющий⁵²⁶ сущностью благость»⁵²⁷; и: «Природа у Святого Духа есть освящение, как у Отца и Сына»⁵²⁸; и: «Если святость нечто иное кроме Него, то пусть скажут, каковой она мыслится»⁵²⁹; и [слова]

⁵²⁴ Там же, 400 С (Изд.). Подлинный текст свт. Василия: «καὶ τῷ κάλλει σου, τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι. Ἐκεῖνο γὰρ τὸ ὄντως καλὸν, τὸ κατὰληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον, καὶ διανοίᾳ μόνῃ θεωρητόν» («и красотой твоею»: созерцаемым и умопостигаемым божеством, ибо она истинная красота превосходит всякое человеческое постижение и силу и созерцаема одним лишь разумом») (Пер.).

⁵²⁵ То есть Варлааму.

⁵²⁶ У свт. Василия Великого причастие относится к Святому Духу, а в цитате — к Сыну.

⁵²⁷ Ср.: свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, XIX, 48 // SC 17, р. 199–200 Pruche; PG 32, 156 B.

⁵²⁸ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 3 // PG 29, 660 D (Изд.). Эти две цитаты друг за другом Акиндин приводит в *Большом опровержении* I, 11 (Р. 14: 12–16 Nadal) и в *Малом опровержении* (Р. 418: 173–177 Nadal) (Пер.).

⁵²⁹ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXXI о Святом Духе* (Богословское 5), 4 // Р. 224: 6–7 Barbel; SC 250, р. 282: 8–9 Gallay; PG 36, 137 A (Изд.). Эта цитата приводится (с большей точностью) Акиндином в *Большом опровержении* II, 23 (Р. 120: 63–65 Nadal; *Малое опровержение* не сохранилось полностью) (Пер.).

божественного Митрофана: «Свет единичный⁵³⁰ и трисиятельный, сущность безначальная, краса неведомая, вселись в сердце моем и покажи меня, поющего⁵³¹, храмом световидным и чистым Твоего божества»⁵³². К чему собираешь ты эти [цитаты] и что выводешь из них? Что все говоримое о Боге: святость, благодать, жизнь, свет — свидетельствует об одном, о самой [Его] сущности. Ты, не стыдясь ни своего согласия с Евномием, каковое ясно показывают Василий Великий и Григорий Нисский, ни их превосходных обширных опровержений (я говорю об их [сочинениях, обращенных] к Евномию), выставляешь [напоказ] свое послушание, подчиняя им [святым] свое мнение, но и их [сочинения] ты безрассудно выставляешь против них самих, а точнее, против своей собственной головы и души.

- (81) Не уразумев смысл каждого приводимого тобой [высказывания] и как бы соделав глупость супругой безумия, ты порождаешь сам для себя лукавые мнения, отчуждив себя от тех, кого гордился иметь своими отцами и наставниками лучшего⁵³³, и став словно самоотеческим монахом, введя для себя не только лицемерную жизнь, но и веру, имеющую обличие благочестивого исповедания, однако отрекшуюся от силы его, отступившую от Бога и явившую [своего] стяжателя в мире безбожником. Затем ты собираешь и приводишь из [творений] святых уверения (да и то не согласующиеся друг с другом) [в защиту] ереси, опровергнутой святыми, потому что мгла, обволакивающая твой рассудок, не позволяет видеть даже этого.

^{530*} «единоначальный» в каноне.

^{531*} «зовущего» в каноне.

⁵³² Октоих, глас 4. В неделю утра на полунощнице, канон Троицен, песнь 8 (Изд., Пер.). Ср. со слав. переводом: «Свете единоначальный и трисиянный, существо безначальное, доброты неведомая, в сердцах моих вселися, и храм Твоего божества, световиден и чист покажи мя...» (*Октоих. Гласы 1–4*. М., 1981. С. 512). Эта цитата приводится (более точно) Григорием Акиндином в *Большом опровержении*, I, 35 (Р. 41: 28–31 Nadal). Таким образом, как следует из целого ряда совпадающих цитат у Акиндина и Паламы, Палама несомненно был знаком с названными произведениями Акиндина. Ср. примеч. 396 и предисловие (Пер.).

⁵³³ По объяснению издателей, здесь свт. Григорий Палама, бывший одно время духовным наставником Григория Акиндина, подразумевает самого себя.

Итак, мы вкратце, насколько возможно, покажем различие [этих высказываний] и что приводимые тобой [цитаты] меньше всего свидетельствуют в пользу твоего мнения. О чем, по твоему мнению, просит Митрофан, воспевая цитируемое тобой? Чтобы Бог вселился в его сердце по сущности? Но как [возможно это], когда Он присутствует во [всем] и без прощения? Ведь Дух, по словам Григория Богослова, «*все наполняет по сущности*»⁵³⁴. Следовательно, Митрофан просит не о таком вселении, по которому божество присутствует всюду и нигде, но о том вселении, по которому тело сподобившихся обоживается вместе с душой в соответствии с причастностью его обожению; посему и просит Митрофан оказаться *световидным*⁵³⁵, то есть боговидным.

О таковом вселении, что оно не по сущности и что отрицающий это является мессалианином, [говорит] Собор против таковых⁵³⁶. Для свидетельства достаточны пишущие дословно так: «Бывает некое пришествие Отца и Сына, и божество по обетованию»⁵³⁷ вселяется в достойных, но не как Оно по природе»⁵³⁸. Однако пусть свидетельствует и богословнейший из Григориев, говорящий во втором [слове] «О Сыне»: «*Христос [= Помазанник] же [называется] по божеству, потому что сие [божество есть] помазание человечества, освящающее не действием (ἐνεργείῃ), как в остальных помазанниках, но пришествием Всего помазующего*»⁵³⁹. Видишь, что все обоживаются

⁵³⁴ Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXXI о Святом Духе (Богословское 5)*, 29 // Р. 268: 15–16 Barbel; SC 250, р. 334: 18–19 Gallay; PG 36, 165 С (Изд.). В других местах свт. Григорий Палама, однако, не соглашается с мыслью о вездеприсутствии Святого Духа по сущности как ведущей, по мнению Паламы, к пантеизму (Пер.).

⁵³⁵ См. примеч. 532.

⁵³⁶ В ГПЕ далее нет знаков пунктуации, хотя подряд следуют два им. падежа. Возможно, ссылка на Собор — глосса с полей.

⁵³⁷ Ср.: Ин. 14, 23.

⁵³⁸ Цитата не установлена. Акты поместных антимессалианских Соборов IV–V вв. не сохранились. Однако сомнительно, что они еще были известны во время Паламы. Скорее, речь идет о цитировании какой-нибудь антологии.

⁵³⁹ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXX о Сыне (Богословское 4)*, 21 // Р. 214: 12–14 Barbel; SC 250, р. 272: 13–15 Gallay; PG 36, 132 В (Изд.). Ср. дореволюционный рус. пер.: «Христос, по божеству; ибо самое помазание освящает человечество не действием своим, как в других помазанниках, но всецелым присутствием Помазующего» (*Творения свт. Григория Богослова*. СПб., б. г.; 1994. Т. 1. С. 443). Наш перевод приближается к предложенным в PG и SC (Пер.).

действием, а не сущностью и не ипостасью, ибо то — исключительная особенность (ἰδιαιτάτων) Владычного принятия [человеческой природы]? Именно ты, обоготворяя посредством божественной сущности, а не божественной энергии, покажешь нам многих равнобогов (ὁμοθεούς) и таковых христов, а не боговдохновенный певец Митрофан, который просит вселения по благодати и энергии, а остальное говорит, воспевая Подателя дара. Как если бы некто, обитающий в затененных местах, молился увидеть глазами [Солнце], превосходящее по сущности четверицу стихий, по размеру большее всей Земли⁵⁴⁰, сияющее паче всех звезд, то он просит увидеть очами не всю величину Солнца и не сущность [его], какова [она есть], но лишь луч его и светлость, скорее же некую часть сияния, насколько может вместить его зрение, а прочими [словами] восхваляет подателя вожделеннейшего для очей света, — так обстоит дело с [гимном] Митрофана.

- (84) А то, что святость не [является чем-то] иным по отношению к Святому Духу, богословски сказано прекрасно. Ведь ни господство, ни простота, ни вечная жизнь и нетление, ни нетварный свет, ни страх⁵⁴¹, справедливость и человеколюбие и, если хочешь, невидимость, безграничность, неисследуемость и каждое из всех остальных [свойств] не есть иное по отношению к Святому Духу. Только *«блаженный и единый сильный, единый имеющий бессмертие, обитающий в свете неприступном»*, по словам Павла⁵⁴², имеет все это природно, и посему каждое из этих [свойств] не иное относительно Бога⁵⁴³. Но ничто из этого не является поэтому сущностью Бога⁵⁴⁴. Ведь Он имел бы много сущностей, если господство

⁵⁴⁰ То, что Солнце больше Земли, было известно уже в античности. Например, Анаксимандр (VII—VI вв. до Р. Х.) считал, что Солнце представляет собой нечто вроде колеса, центр которого равен Земле, а обод превосходит ее многожды (в 19 или 28 раз, по разным свидетельствам; см.: *fr.* 12 A 21–22 // Vol. 1, p. 87 Diels—Kranz). Аристарх Самосский (III в. до Р. Х.), предшественник Коперника в учении о гелиоцентрической системе, полагал, что отношение диаметра Солнца к диаметру Земли больше, чем 19:3, но меньше, чем 43:6 (*О размерах и расстояниях Солнца и Луны*, hypoth. // lin. 18–20 Neath).

⁵⁴¹ Так в подлиннике (τὸ φοβερόν).

⁵⁴² 1 Тим. 6, 15–16.

⁵⁴³ Стало быть, отражает природу Бога, пусть и не в полной мере.

⁵⁴⁴ Правильнее было бы добавить: «как она есть». Свт. Василий Великий, например, не отрицал, что через свойства Бога познается Его сущность,

отличалось бы от святости, а простота от них обоих и от самой природы, а нетление, в свою очередь, от трех, точнее же, четырех [этих свойств], и подобным образом [обстояло бы дело] с остальными [свойствами]. Поистине прекрасно учат отцы, что нетварных энергий Бога множество, а она пресущественность, которой [принадлежат] они, одна.

Ведь и разум не есть иное относительно ума, однако разум (85) не является вследствие этого сущностью ума. И отсюда явно, что Акиндин согласен с Евномием, ибо и тот говорит таким образом: «Нерожденность не иное по отношению к Отцу, так как Он один нерожденный. Следовательно, сие есть сущность Отца — нерожденность. Поэтому если кто-то и рожденность называет нетварной, то ясно, что он полагает или двух нетварных богов, или одного составного из этих двух». Мы же в противоположность и Евномии, и Акиндину свидетельствуем и нерожденность у одного Отца, и святость, и господство, и подобное у одного Отца, Сына и Духа, но каждое из этих [свойств] не полагает сущностью Отца, Сына и Духа, как и нерожденность не [считаем] сущностью Отца, поскольку и мудрый в божественном Дамаскин говорит: «Не одно только отрицающее, но и *все, что мы говорим о Боге утвердительно, являет не природу, а то, что относится к природе* (τὰ περὶ τῆν φύσιν); назовешь ли ты благо, мудрость, справедливость или иное что, ты говоришь не о природе Бога, а о том, что относится к природе»⁵⁴⁵.

Слова же, что преблагой и пресущностный имеет сущно- (86) стью благость и природой — святость⁵⁴⁶, мы тщательно исследовали и здесь, и раньше во многих других местах. Ведь она природа, запредельная всякому именованию, получает названия энергий, именуемая по ним жизнью, благостью, светом и попросту всем. И у энергий можно было бы обнаружить наименование природы, ибо и само имя природы и сущности

но утверждал, что познание это относительно, не отражающее сущности Бога как она есть.

⁵⁴⁵ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 4 // Vol. 2, p. 13: 33–36 Kotter; PG 94, 800 BC (Изд.). Опущена первая фраза абзаца, из которой следует, что Дамаскин говорит о *непостижимости* Бога, то есть не выходит за рамки спора каппадокийцев с Евномием, в основном касавшегося гносеологии (Пер.).

^{546*} См. примеч. 527 и 528.

не принадлежит в собственном смысле оной пресущественности, как говорит и божественный светоч Дионисий⁵⁴⁷, потому что она как вышеименная совершенно безымянна⁵⁴⁸. Этим именованием пользуются иногда и богоносные отцы применительно к природным [свойствам], как и Григорий Богослов говорит где-то в стихах⁵⁴⁹: «*Вот моего Владыки природа — счастье доставить*», — то есть творение блага в высшей степени присуще Богу природно, потому что давать, равно как и получать, не [есть] чья-либо природа. Итак, углубляющийся умом в словесную [оболочку] и не привязанный бездумно к звучаниям, звукам и слогам, представляет и понимает, каково намерение пишущего.

*Глава 18. Акиндин тем, что пишет и думает,
делает сущность Бога видимой самой по себе*

- (87) Из слов Акиндина неизбежно следует, как я сказал раньше, что он говорит о Боге, видимом Самом по Себе. Поскольку, согласно богоречивым [святым], существует истинное созерцание Бога, то Моисей, Павел и подобные им боговидцы, по Василию Великому, подлинно видели Бога и, по светильнику Крита священному Андрею, «Христос необычайно просиял на горе, не став тогда блистательнее или выше Себя Самого (прочь [такую мысль]!), но был таким, как и раньше, зримый истинно для совершенных учеников, посвященных в высшее»⁵⁵⁰. Акиндин же полагает, что только Он⁵⁵¹ является сущностью, и, следовательно, учит, что Он по ней узревается истинно зрящими, то есть именно Сам по Себе, и кроме того [Акиндин] думает, как следует из его слов, что Бог по сущности причастуется и именуется, присутствует и отсутствует, однако «*везде сущий и все наполняющий*»⁵⁵² «*по сущности*»⁵⁵³ не является-

^{547*} Ср., напр.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, XI, 6 // Vol. 1, p. 223: 12–14 Suchla; PG 3, 956 B.

^{548*} Ср., напр.: там же, I, 5 // Vol. 1, p. 116: 5–6 Suchla; PG 3, 593 B.

⁵⁴⁹ Свт. Григорий Богослов. *Догматические стихотворения*, IV, 84 // PG 37, 422 A.

⁵⁵⁰ Прп. Андрей Критский. *На Преображение* // PG 97, 948 AB.

^{551*} Бог, но не энергии.

^{552*} Из молитвы ко Святому Духу.

^{553*} См. примеч. 534.

де и не действует, где и как хочет, соразмерно обоживаемым и вмещающим [Его]⁵⁵⁴.

Мы же знаем, что и сущность имеет Бог наш, совершен- (88)
но для всех всегда непостижимый и неизреченный, и простоту (притом нетварную, которая природно присуща Ему, но не есть Его природа), и благодать, и премудрость, и силу, и все остальное, созерцаемое около (περί) Него и мыслимое Его созданиями⁵⁵⁵. *«Творения указывают на премудрость, искусность и силу, — говорит Василий Великий, — а не на саму сущность, и неизбежно не представляют всецело самой силы создателя. Смотря на красоту, [заключенную] в творении, мы мысленно воображаем себе не сущность, а премудрость все мудро Соделавшего. И если мы примем во внимание причину нашей жизни, снова таким способом разумеем благодать, а не сущность»*⁵⁵⁶. Мы веруем, что кроме этих [свойств] Он имеет и светлость, одними лишь достойными видимую, как она являлась, и причастуемую.

А то, что и она причисляется к природным [свойствам] (89)
у Бога, пусть убедит тебя Григорий Нисский, пишущий в первом [слове] «Против Евномия»: *«Мы будем думать о Сыне не как о луче от Отца-солнца, но как о другом солнце от нерожденного солнца, вместе с мыслью о первом, с которым оно сияет прирожденно и во всем одинаково: красотой, силой, яркостью,*

^{554*} Ср. § 82.

⁵⁵⁵ Ср.: Рим. 1, 20.

⁵⁵⁶ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, II, 32 // PG 29, 648 A, D (Изд., Пер.). В варианте цитаты, предложенном свт. Григорием Паламой, примеры из области творения непосредственно отнесены к Богу. Василий Великий, опровергая Евномия (который считал, что раз по творениям познается сущность, то сущность Духа как творения Сына отлична от сущности Сына, а сущность Сына как творения Отца отлична от сущности последнего), начинает с примеров видимого мира (архитектор и строитель), где творения, вопреки Евномию, не являют сущности творца, но затем, переходя к божественным свойствам, пишет, что у Бога из-за простой и несложной природы сила и благодать «идут вместе» с сущностью, а потому одна сущность у Отца, Сына и Духа. Творения отличаются от сущности творца (человека) и не показывают эту сущность такой, как она есть, но Сын являет сущность Родителя, а потому утверждение Евномия и в том, и в другом случае неправильно. Василий Великий делает даже как будто уступку оппонентам и прямо пишет о допустимости тождественности сущности и силы (εἰ δὲ ταὐτὸν οὐσία τέ ἐστι καὶ δύναμις, τὸ τὴν δύναμιν χαρακτηρίζον χαρακτηρίσει πάντως καὶ τὴν οὐσίαν), поскольку и при таком допущении Евномий мыслит ошибочно (Пер.).

величиной, светлостью и сразу всем, созерцаемым у солнца»⁵⁵⁷. Но и Афанасий Великий, составив перечень [свойств], вечно узреваемых у (περὶ) сущности Бога, причислил к ним и свет⁵⁵⁸, а до него — великий Павел⁵⁵⁹, как отмечает божественный Григорий Нисский в писании «О христианском совершенстве к Олимпию»⁵⁶⁰. Итак, следуя почитаемым у нас [отцам], можно видеть (и видеть истинно) Бога [исходя] из Его свойств (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν). Однако слепой в истинном свете — глух и в возвещениях истины. Поэтому после [слов о], как он думает, «составленном из противоположностей божестве» он говорит: «Кто слышал то, что нынче слышим мы?» — как бы от нас первых узнавая то, что по своему лукавому мнению он считает лукавым.

(90) Достигши этого места сочинения, нам нужно дальше подробнее изложить слова святых, при помощи которых мы сохраняем неизменность в соответствии с благочестием, согласные с отцами и в том, и в другом, тогда как клеветующие на истину собрали вместе⁵⁶¹, подражая когда-либо являвшимся начальникам подобного им зломыслия, эти кажущиеся простецам страшно звучащими слова. Говорить, что единый Бог или одно божество множественно энергиями (τὰς ἐνεργείας πλείω), — значит прекрасно мыслить в нашу пользу; а дурная мысль, то есть [что Бог состоит] из тварного и нетварного и [что Он] выше и ниже (ὑπερκεῖμενον καὶ ἡ) не по причине и следствию (κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν), а по тварному и нетварному, — далека от нашего благочестия и явно принадлежит тем, кто приводит в возражение нам этот догмат, скорее же, прибыль, ими приобретенную, и плод, который они собрали от бесовского и безумного противления нам.

Но должно вернуться к обещанию и изложить подробнее те богодухновенные речения, из которых будет видно, с кем согласны и с кем воюют неистовствующие против нас.

⁵⁵⁷ Ср.: свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, I, 533 // Vol. I, p. 180 Jaeger; PG 45, 416 BC.

⁵⁵⁸ Пс.-Афанасий Великий. *Слово на Благовещение Богородицы*, 3 // PG 28, 920 C.

⁵⁵⁹ См.: 1 Тим. 6, 16.

⁵⁶⁰ Свт. Григорий Нисский. *О совершенстве* // Vol. VIII/1, p. 187–188 Jaeger; PG 46, 264 D.

⁵⁶¹ По-видимому, намек на *Большое опровержение* Акиндина, целиком состоящее из святоотеческих цитат.

Глава 19. Свидетельства святых, что божественная энергия, называемая также божеством, и от божественной сущности отлична, и ипостасью не является, и нетварна и что заключающий из этого, будто Бог сложен, одного мнения с Евномием

Итак, мы меньше всего нуждаемся в свидетельствах, что (91) пресущностная сущность Бога нетварна; и то, что она, хоть и сверхименная, называется божеством, согласно сказавшему: «Суций и Бог — в каком-то смысле предпочтительные имена сущности»⁵⁶², — всем очевидно и признается и нашими опровергателями. А то, что и сила и энергия Бога нетварна и отлична от сущности, мы могли бы узнать вот из чего⁵⁶³. Великий в божественном Дамаскин говорит в 59-й главе: «Если действие Владыки Христа едино, то оно будет или тварно, или нетварно, ибо нет действия, как и природы, средних между тем и этим. Итак, если оно тварно, то оно явит <лишь> сотворенную природу, а если нетварно, то будет признаком одной только несотворенной сущности. Ибо должно, чтобы природныя [свойства] непременно соответствовали природам, так как невозможно, чтобы существование получила неполная природа. А действие, согласное с природой, не относится к внешним [вещам], и ясно, что природе невозможно ни существовать, ни познаваться без соответствующего природе действия»⁵⁶⁴.

А в первом [слове] «Антирритик» Василий Великий (92) [пишет]: «Если же Евномий вообще не видит ничего мысленного (κατ' ἐπίνοian), что не показалось бы величающим Бога человеческими именованьями, то он признаёт сущностью все, что подобным образом говорится о Боге. Ведь неужели не смешно говорить, что зиждительность [Бога] есть [Его] сущность, и промысл — сущность, и так же предведение, и попросту полагать сущностью всякую энергию? И если все это

⁵⁶² Свт. Григорий Богослов. Слово XXX о Сыне (Богословское 4), 18 // Р. 206: 1–2 Barbel; SC 250, p. 262: 1–2 Gallay; PG 36, 125 С.

⁵⁶³ Этой теме посвящена также 5-я глава данного слова.

⁵⁶⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, 15 // Cap. 59, vol. 2, p. 149: 128 sqq. Kotter; PG 94, 1056 С. Ср. примеч. 87. (Изд.). Слова в конце фразы «соответствующего природе» отсутствуют в рукописях Дамаскина GIKL и в основном тексте издания Kotter'a, но имеются в рукописях ВСЕИМН (Пер.).

относится к одному обозначаемому, то совершенно необходимо именам означать взаимотождественное, как у многоименных [людей], когда Симоном и Петром и Кифой мы называем одного и того же [человека]. В таком случае, услышавший о неизменности Бога будет подведен к нерожденности, и услышавший о неделимости будет приведен к зиждительности. Что было бы нелепее такого слияния — отняв собственное значение у каждого слова, вводить законы, противоположные общему употреблению и учению Духа?»⁵⁶⁵. А Афанасий Великий, прогоняя арианское безумие, говорит: «Отец и Сын делает⁵⁶⁶ не по одному и другому промыслу, но по одной и той же сущностной деятельности божества»⁵⁶⁷. Не ясно ли отсюда, что святые говорят и об отличии божественной энергии от сущности, и о ее нетварности?

- (93) Возвещение же, что и имя «божество» принадлежит не сущности, а энергии, мы слышим из многих, а точнее, из всех мест богодухновенного Писания. Однако и для этого пусть будут представлены три пришедших на память свидетеля. Итак, блаженный Анастасий с Синайской горы говорит: «Именованье “Бог” <...> очевидно относится к действию, потому что указывает нам не саму сущность Бога (ибо ее невозможно знать), но имя “Бог” являет единственно созерцающую энергию Его»⁵⁶⁸. А божественный Григорий Нисский пишет [в произведении]

⁵⁶⁵ Свт. Василий Великий. *Против Евномия*, I, 8 // PG 29, 528 BC (Изд.). Из дальнейших примеров Василия Великого из Ветхого Завета ясно, что, говоря об энергиях, он подразумевает, что по результатам действия познается энергия, а не сущность. Чуть ниже, имея в виду уже скорее сами энергии, нежели их результаты, Василий Великий допускает, что энергии указывают на сущность (529 A: Εἰ γὰρ πάντα ταῦτα, ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς λαμβανόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνει, τὸ ἀναλλοίωτον λέγω, καὶ τὸ ἀόρατον, καὶ τὸ ἄφθαρτον, παρὰ πλησίως δηλονότι καὶ ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, οὐσίας ἔσται δηλωτικά), отмечая, что и в таком случае Сын единосущен Отцу (Пер.).

⁵⁶⁶ Ср.: Ин. 5, 17.

⁵⁶⁷ Пс.-Афанасий Великий. *Слово на Благовещение Богородицы*, 5 // PG 28, 924 B.

⁵⁶⁸ Прп. Анастасий Синаит. *Путеводитель*, II, 2 // P. 27: 12–17 Uthemann; PG 89, 53 C (Изд.). Анастасий Синаит имеет в виду «словопроизводство» θεός от θεάομαι. Рус. пер. А. И. Сидорова (с. 219) — «доступное созерцанию действие Его» (в пассивном значении) — неправилен, что очевидно как из общей святоотеческой традиции, так и из контекста и других параллельных мест того же сочинения (см. аппарат в критич. изд.) (Пер.).

«К Авлавию»: «Имя “Бог” указывает на энергию, поскольку его этимология производится от “бежать повсюду”, или “видеть”, или “сжигать порочность”. Но поскольку одна и неизменная в Трех названная энергия, одно и божество, и один Бог в трех Ипостасях, потому что у нетварной Троицы невозможно найти имя, являющее Ее природу»⁵⁶⁹. И снова он же: «[Слово] “Бог” являет действующего, а “божество” — действие. Но никакое из трех [Лиц не есть] энергия, но, лучше, Каждое из Них — действующее»⁵⁷⁰.

Василий же Великий в письме к врачу Евстафию говорит: ⁽⁹⁴⁾
«Тожество энергии у Отца и Сына и Святого Духа ясно указывает на неизменность природы, так что если имя божества и обозначает природу, общность природы заставляет прилагать это именование в собственном смысле и к Святому Духу. Но я не знаю, как все придумывающие относят именование божества к указанию на природу»⁵⁷¹, словно не слыша из Писания, что в природу не рукополагают. Моисей был рукоположен богом египтян, когда так сказал ему Возвещающий: “Богом тебя поставил Я фараону”⁵⁷². Следовательно, именование несет указание на некую власть — либо назирательную, либо деятельную, — а божественная природа как она есть остается необозначаемой во всех примышляемых именах, как [показывает] наше слово»⁵⁷³.

Нас, согласных с очевидно утверждающими, что божество ⁽⁹⁵⁾
 во является названием не сущности, а божественной власти

^{569*} Греческие издатели пишут, что место сильно изменено. На самом деле свт. Григорий Палама соединяет здесь в свободном изложении места из разных авторов, имея прежде всего в виду Григория Богослова. Ср.: Пс.-Афанасий Великий. *Книга об определениях*, 6 // PG 28, 536 В; свт. Григорий Богослов. *Слово XXX о Сыне (Богословское 4)*, 18 // P. 206: 6–9 Barbel; SC 250, p. 262: 7 — 264: 9 Gallay; PG 36, 128 А; прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 9 // Vol. 2, p. 31: 15 Kotter; PG 94, 836 В — 837 А.

^{570*} Как и выше (см. примеч. 55 и 284), греческие издатели дают ложную ссылку на соч.: свт. Григорий Нисский. *К Авлавию о том, что не три бога* // Vol. III/1, p. 46 Müller; PG 45, 124 D — 125 А. На самом деле ничего подобного в указанном месте нет, цитата не установлена.

^{571*} Ниже (конец § 8), как и в начале цитируемого отрывка, свт. Василий допускает и это мнение, которого придерживается, как он пишет, большинство.

⁵⁷² Ср.: Исх. 7, 1.

⁵⁷³ Свт. Василий Великий. *Письмо CLXXXIX*, 7–8 // Vol. 2, p. 140 Courtonne; PG 32, 693 С — 696 А.

и неких других нетварных энергий Бога, хотя иногда говорится [так] и о сущности, любезный Акиндин считает и постоянно объявляет двубожниками. Он настаивает, что мы почитаем два нетварных божества — не только сущность, которую одну он называет нетварным божеством и которую одну считает Богом, но и божественную энергию. Однако желающий благочестиво почитать таковую нетварную энергию не назвал бы ее Сыном или Духом, поразмыслив над остальным и осведомившись у братьев, думающих по-братски⁵⁷⁴, возвещающих единство и тождество и неизменность общей у Трех [Лиц] энергии и [говорящих], что никакое [из Лиц не есть] таковая энергия.

- (96) Чтобы по неразумию Евномия не впасть нам в многобожие или не оказалось у нас составного божества, сводимого в одно из противоположных [начал], из возвышенного речения Василия Великого очевидно и то, что мнение Варлаама и Акиндина ничем не отличается от мнения Евномия, потому что и тот (как и эти по той же самой причине) учил, будто все говоримое о Боге является сущностью. Потому и нерожденность называл тот сущностью, что она нетварна, как эти полагают нетварную энергию сущностью, поскольку она нетварна. О согласии их с Евномием будет свидетельствовать и речь оного [еретика], ибо божественный Григорий Нисский пишет в «Опровержениях» к нему: *«Евномий говорит, что мы не можем сохранить простоту Бога, так как [по нашему рассуждению] Он причастен мыслям, обозначаемым посредством каждого названия, и через причастность им Он составляет Себе совершенство по бытию»*⁵⁷⁵.

Неплохо услышать и само опровержение, поскольку [Григорий] защищает не только богомудрого Василия Великого, но ничуть не меньше и нас, обвиняемых Акиндином в том же самом, в чем оный богомудрый [муж обвинялся] Евномием. Он говорит: *«Кто [столь] безумен, что, услышав о нашем собирании благочестивых понятий о Боге из многих мыслей, подумает, будто божество состоит из разных [частей] или устраивает Свое совершенство из причастия чему-либо? Предположим, изобрел кто-то геометрию, и он же оказался изобре-*

⁵⁷⁴ То есть у свв. Василия Великого и Григория Нисского.

^{575*} Свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, II, 499 // Vol. I, p. 372: 2–8 Jaeger; PG 45, 1077 A.

тателем астрономии, медицины, грамматики, земледелия⁵⁷⁶ и других подобных занятий. Неужели душа будет считаться составной из-за того, что в ней одной наблюдается множество разных мыслей о занятиях? Хотя то, на что указывает медицина, в высшей степени отличается от астрономического знания, а грамматика по обозначаемому не имеет ничего общего с геометрией, как и судоходство — с земледелием, тем не менее понятие о каждом из этих [искусств] может быть собрано в одной душе, которая не становится по этой причине многосоставной, а все имена занятий не смешиваются в одно обозначаемое. Следовательно, если простоте человеческого ума ничуть не вредит тоlikое [множество] рекомых по отношению к нему имен, то как можно подумать о Боге, что если Он называется премудрым, справедливым, благом, вечным и всеми богоприличными именами и если у всех имен полагается не одно значение, то Он или становится многочастным, или устраивает Себе совершенство природы по причастности к ним?»⁵⁷⁷.

Глава 20. Что Акиндин одного мнения с эллинами и с самим Эпикуром и что словами Паламы Бог показывается единым, простым и несоставным, во едином божестве

Однако Акиндин в этом единомыслен не только с Евно- (97) мием, но и с самими эллинами. Свидетель — иже во философах мученик Иустин, который сам утверждает: «Бог созидает не существованием⁵⁷⁸, но волением; будучи одним, простым и единовидным, Он есть творец разных сущностей»⁵⁷⁹, — эллинов же представляет говорящими: «Нельзя думать, что как в нас одно — бытие, а другое — воление, так и в Боге. Ибо что́ Он есть, то и волит, и что́ волит, то и есть, и нет никакого разделения (διαίρεσιν) у Бога из-за самопроизводности (διὰ τὸ

^{576*} γεητονίας у свт. Григория Паламы: γεωμετρίας в двух рукописях Григория Нисского (СТ) и в основном тексте Йегера; γεωπονίας в третьей рукописи Григория Нисского (М); в предыдущих изданиях γεωργίας.

^{577*} Свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, II, 501–503 // Vol. I, p. 372–373 Jaeger; PG 45, 1077 BD.

^{578*} Букв. «бытием» (τῷ εἶναι), по контексту близко к «сущностью».

⁵⁷⁹ Ср.: Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III // P. 176 B Morel; PG 6, 1428 B (Изд., Пер.).

αὐτοπάρακτον)⁵⁸⁰, так что надо отбросить разделение у Бога бытия по отношению к волеию»⁵⁸¹. Разве не то же самое говорит и Акиндин теми же словами? Ведь воля есть энергия Бога. Итак, как эллины говорят, что нет разделения у Бога сущности и воли, так и Акиндин (даже в гораздо большей степени) [утверждает], что у Бога нет разделения (*διαίρεσιν*) сущности и энергии⁵⁸². И как те снова говорят: «Бог что есть, то и волит, и что волит, то и есть», — так и он: «Бог действует не действием, но Своей сущностью», ибо «что Он есть» и сущность тождественны. Что же, наконец, выходит у него из этого? Что энергия неотличима от сущности, как у тех воля не отличается от сущности. Однако он приумножает нечестие оных, так как то, что те говорили о воле, он говорит о всяком божественном действии. Но мученик за истину⁵⁸³, опровергая эллинское мнение, подвизается и против сего мнения Акиндина, поскольку говорит: «Поскольку Бог имеет сущность для существования, а волеие для творения, то отвергающий различие (*διαφοράν*) сущности и воли, или, иначе говоря, различие сущности и энергии, отвергает и существование Бога, и творение: существование — Его, а творение — не сущих»⁵⁸⁴.

- (98) Итак, мы правильно утверждаем, что мнение Акиндина — это публичное опровержение и очевидное отрицание Бога и словно некая западня или сеть, впутывающая попадающих в нее в безбожие. Теперь же мудрым мучеником он явно уличен и как вводящий самопроизвольность (*αὐτοματισμός*)⁵⁸⁵ эпикурейцев. Таким образом отвергнув это, мученик открыто

^{580*} Это слово засвидетельствовано только в данном трактате. Согласно дальнейшему изложению, православный собеседник считает «самопроизвольность» (в пер. PGL «self-originate») несовместимой с вечностью и безначальностью Бога (р. 178 B Morel; PG 6, 1432 B).

⁵⁸¹ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 1 // Р. 176 C = 177 C Morel; PG 6, 1428 D = 1429 C.

^{582*} Наличие *разделения* (*διαίρεσις*, а не *различия*, *διαφορά*, и не *различения*, *διάκρισις*) в Боге, фактически утверждаемое свт. Григорием Паламой здесь и в I, 7, 16, отвергается им же самим в другом месте данного *Опровержения* (II, 12, 54) и в иных трактатах.

^{583*} Вариант перевода: «свидетель истины».

⁵⁸⁴ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 1 // Р. 177 C Morel; PG 6, 1429 C.

^{585*} Ср.: свт. Феофил Антиохийский. *К Автолику*, II, 4 // SC 20, р. 102: 4–5 Bardy; PG 6, 1052 A.

в дальнейших [словах] присоединяется к нашему [мнению], когда так пишет еще: «*Воление — или сущность, или присуще сущности; но если оно сущность, то нет волящего; если же оно присуще сущности, то неизбежно они разные (ἐξ ἀνάγκης ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν).* Ибо сущее и присущее не тождественны»⁵⁸⁶. И снова: «*Если одно — существовать, и другое — существовать в [чем-либо], и существует сущность Бога, а воля существует в сущности, то одно — сущность Бога и другое — воля*»⁵⁸⁷. И опять: «*Если Бог волит многое, но Он не есть многое, то не одно и то же у Бога бытие и воление*»⁵⁸⁸. И еще раз: «*Сущность Бога не приемлет не быть сущностью, а воля Бога приемлет не волить; как например, Бог изволил сотворить одно солнце, второе солнце Он не изволил сотворить <...>. Значит, одно — сущность Бога и другое — воля*»⁵⁸⁹.

Что же, неужели из-за того, что божественная воля отличается от сущности Бога, Он будет причислен к созданиям? (99) Прочь зломыслие! Если обе они нетварны, поскольку суть одно и другое, то говорящий это впадает в двубожие? Прочь бесстыдное, безобразное и вредное суесловие! Однако может ли кто сказать, если он не безумен наподобие Савеллия, что Сын или Дух Святой есть эта нетварная энергия Бога? Никоим образом, ибо оба Они не без сущности и не без ипостаси. Божественная же воля, как показал здесь мудрый свидетель истины⁵⁹⁰, есть не сущность, но присуща сущности⁵⁹¹; она созерцается желающими мыслить благочестиво не в собственной ипостаси, а в сущности. Однако поскольку она, опять-таки, не есть ни божественная сущность, ни ипостась, но узревается в сущности и соответствующих ей Ипостасях, [неужели] Бог оказывается поэтому составным? Но и это свойственно эллинскому словопрению, ибо, когда те говорят: «*Если Бог имеет существующую ипостась, существующую в [ней] волю и существующего Сына, как состоящий из стольких [частей] называется*

⁵⁸⁶ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 2 // P. 179 C 6 — D 2 Morel; PG 6, 1433 B.

⁵⁸⁷ Там же, III, 1 // P. 177 E 4 — 178 A 3 Morel; PG 6, 1432 A.

⁵⁸⁸ Там же, III, 2 // P. 179 D 2–4 Morel; PG 6, 1433 B.

⁵⁸⁹ Ср.: там же, III, 1 // P. 178 AB Morel; PG 6, 1432 A.

⁵⁹⁰ См. примеч. 583.

⁵⁹¹ Пс.-Иустин Философ. *Вопросы христиан к язычникам*, III, 2 // P. 179 CD Morel; PG 6, 1433 B.

простым?»⁵⁹² — мудрый мученик в свою очередь говорит в защиту: «Бог, как весь повсюду, и весь в каждом, и весь в Себе (ὅλος ἐφ' ἑαυτοῦ) (и в это мы имеем веру), так и простота Его: целиком Сын и целиком имеет Сына, и целиком воля и целиком имеет волю, потому что Бог существует не в соответствии с тварной природой, так чтобы бытие Его и обладание (τὸ ἔχειν) мыслились составными, но как сущий существует⁵⁹³ превыше природы, так и бытие Его и обладание превыше сложения»⁵⁹⁴.

Глава 21. Еще доказательство, что нетварная сила, называемая также божеством, не есть ни сущность, ни ипостась и не препятствует тому, что одно божество

- (100) Итак, думай о божественном богоприлично, но не считай, что и оно изъято из нашего природного умозаключения (τῆς καθ' ἡμᾶς φυσικῆς ἀκολουθίας)⁵⁹⁵. Ведь мы, не отступая от возможного для нас богопознания и богословия, пользуемся и применительно к нетварному именами, прилагаемыми к тварному. Мы меньше всего думаем, что божественное находится в нашем положении, и говорим о нем человеческими словами, поскольку не имеем других, понимая разумом, что оно несказанно выше человеческих состояний (παθῶν).

Следовательно, достаточно и этих [слов], чтобы записать на позорном столбе зломыслие Акиндина и отвести от нас обвинения. Не худо, однако, немного упомянуть и о [божественной] силе. Афанасий Великий говорит: «Мы богословствуем об одном Боге в трех Ипостасях, имеющем одну сущность, и силу, и энергию, и другое, о чем богословствуется и что воспевается, узреваемое относительно сущности (περὶ τὴν οὐσίαν)»⁵⁹⁶. А мудрый в божественном Дамаскин изрекает: «Ипостасные [свойства] суть не ипостась, а характеристики ипостаси; следовательно, и природные [свойства] не природа, а характери-

⁵⁹² Пс.-Иустин Философ. *Ответы православным*, 144 // P. 490 D Morel; PG 6, 1396 D.

⁵⁹³ В издании Отто дальше конъектурное чтение.

⁵⁹⁴ Там же.

⁵⁹⁵ Напомним, что первые споры свт. Григория Паламы с Варлаамом касались именно оценки границ аристотелевской силлогистики, причем Палама как раз защищал широкие возможности человеческой логики.

⁵⁹⁶ Пс.-Афанасий Великий. *Слово на Благовещение Богородицы*, 2 // PG 28, 920 B.

стики природы»⁵⁹⁷. Он же снова говорит: «А природными мы называем хотения и действия. Говорю же я о самой способности (δύναμιν) хотения и действия, благодаря которой хотят и действуют хотящие и действующие»⁵⁹⁸. И в другом месте он же богословствует пространнее: «А все, что мы говорим о Боге утвердительно, являет не природу, а то, что относится к природе (τὰ περὶ τὴν φύσιν); назовешь ли ты благо, справедливость, мудрость или иное⁵⁹⁹ что, ты говоришь не о природе Бога, а о том, что относится к природе»⁶⁰⁰.

Богоречивый же Григорий Нисский в слове «О совершенстве» (101) говорит о великом [апостоле] Павле, что «говоря обо всем, что узревается относительно божественной природы⁶⁰¹: мир, сила, жизнь, праведность, свет, истина и подобное, — он определил, что мысль о ней самой совершенно непостижима, сказав, что Бог никогда не может быть видимым или узренным, так как он речет: “Которого никто из человеков не видел и увидеть не может”⁶⁰²»⁶⁰³.

Тому, что и божеством называется боготворящая сила, пусть (102) научит великий Дионисий, который пишет: «Само-божеством мы называем изначально, божественно и причинно — пре-сущностное начало и причину, а причастно — подаваемую от непричастного Бога промыслительную силу, само-обожение⁶⁰⁴,

^{597*} Цитата не установлена.

⁵⁹⁸ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, III, 14 // Сл. 58, vol. 2, p. 138: 24–27 Kotter; PG 94, 1036 A.

^{599*} «Иное»: добавляют 2 рукописи Иоанна Дамаскина (CH), в остальных (FGIKLMN) нет.

⁶⁰⁰ Прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, I, 4 // Vol. 2, p. 13: 33–36 Kotter; PG 94, 800 BC.

^{601*} В подлиннике: «о ней».

⁶⁰² 1 Тим. 6, 16.

⁶⁰³ Свт. Григорий Нисский. *О совершенстве* // Vol. VIII/1, p. 188: 6–11 Jaeger; PG 46, 264 D.

^{604*} Перевод, принимающий во внимание пунктуацию издателей, отражает интерпретацию свт. Григория Паламы, который, по всей видимости, относит слово «само-божество» к «силе», существенно изменяя для этого фразу (сильно сокращая ее и заменяя множественное число слова «сил» и всех с ним согласованных на единственное). Следуя же более корректному пониманию синтаксиса цитируемого сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита, который отнюдь не называет в данном месте «промыслительные силы» «божеством», «само-обожение» надо считать не уточнением, а именной частью сказуемого, изменяя при этом и пунктуацию: «...промыслительные силы [называем] само-существованием, само-оживлением, само-обожением...».

причастное которому сущее есть и называется обоженным»⁶⁰⁵. Сей называет божеством промыслительную и боготворящую, божественный же Григорий Нисский — и назирательную силу, когда пишет против аномеев⁶⁰⁶: «Название “божество” является не природе, а назирательную силу»⁶⁰⁷. А немного выше он говорит, что сила относится к природе и природа превосходит силу по неизреченности и неприступности: «Мы знаем, что божественная природа не имеет обозначающего имени⁶⁰⁸, но если и говорится [о природе] нечто или в человеческой речи, или в Священном Писании, то обозначает нечто из относящегося к ней; сама⁶⁰⁹ же божественная природа пребывает неизреченной и невыразимой словом, превосходя любой смысл, [передаваемый] через звук»⁶¹⁰.

- (103) Итак, ты, Акиндин, все это считаешь тварным: благость Божию, праведность, промыслительную, назирательную, боготворящую, желательную и действующую силу, мир, жизнь, свет? Итак, ты все это считаешь тварным, потому что оно является не природой, а относящимся к природе, и потому что эти [признаки] характеризуют ее, но не являются самим характеризующим, чтобы не оказалось двух нетварных божеств⁶¹¹ — божественной природы и ее божественной силы, ибо и сила называется божеством, и потому что божественная природа превосходит ее? Поистине *пьяным*⁶¹², точнее же сказать, беснующимся [свойственны] таковые догматы и словеса, как будет яснее [видно] и из дальнейшего.

⁶⁰⁵ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, XI, 6 // Vol. 1, p. 222: 14–18 Suchla; PG 3, 953 D — 956 A.

⁶⁰⁶ Издатели выделяют эти слова курсивом как заглавие сочинения («К аномеям»).

⁶⁰⁷ Свт. Григорий Нисский. *О божестве Сына и Духа* // Vol. X/2, p. 142: 19–20 Rhein; PG 46, 573 D — 576 A.

⁶⁰⁸ В оригинале: Ὡς γὰρ ἡμεῖς φασιν ὅτι ἡ θεία φύσις ὄνομα σηματικὸν ἢ οὐκ ἔχει ἐαυτῆς ἢ ἡμῖν οὐκ ἔχει (выделенные нами курсивом слова опущены или изменены при цитации).

⁶⁰⁹ Читаем вместе с PG и Rhein'ом αὐτῇ (в ГПС и в одной рукописи Нисского — αὐτῇ).

⁶¹⁰ Ср.: свт. Григорий Нисский. *О божестве Сына и Духа* // Vol. X/2, p. 142: 11–17 Rhein; PG 46, 573 D.

⁶¹¹ Изменение родов при повторе выражения в оригинале (ἵνα μὴ δύο ᾖ τὰ ἄκτιστα ἢ δύο ἄκτιστοι θεότητες) трудно переводимо на русский язык.

⁶¹² Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XXIX о Сыне (Богословское 3)*, 6 // P. 138: 24 Barbel; SC 250, p. 188: 27 Gallay; PG 36, 81 B.

Изложение чудовищного множества нечестий Варлаама и Акиндина

Отвергая нечестивейшее и чудовищное множество злославных догматов Варлаама и Акиндина, опровергнем и каждый из них по отдельности¹.

Отвергаем говорящих² согласно с Варлаамом и Акиндином, ¹ что у Бога два божества, тварное и нетварное, или вообще много, и таким образом [есть божества] высшие и низшие³; но⁴ и если кто говорит о самоипостасных, нетварных, неравных и неподобных друг другу по природе божествах.

Отвергаем называющих каким бы то ни было образом тво- ² рением свет, воссиявший от Спасителя на Фаворе и невыразимо увиденный взшедшими с Ним [на гору] учениками.

Отвергаем отрицающих это и не прославляющих божес- ³ твенное и нетварное осиявание, и благодать, и энергию, но [утверждающих], что она есть превышая всякого проявления сущность Бога, и порицающих тех, кто думает, что вместе с превысшей всякого проявления сущностью [есть] и сие нетварное воссияние от нее для достойных, словно говорящих тем самым о двух божествах, высшем и низшем; [отвергаем] не знающих, что у нетварных энергий и сущности таковое

¹ Следующий ниже перечень ересей ср. с *Опровержениями Акиндина* свт. Григория Паламы (I, 7, 15–46; рус. пер. см. выше). Об историческом контексте появления подобных перечней с обеих сторон (сторонников и противников свт. Григория Паламы) см. в предисловии. (Примечания без звездочки или отмеченные сокращением «Изд.» принадлежат В. С. Псевтонгасу, все прочие — переводчику.)

² Далее начала всюду единообразные, но ради гладкости языка мы иногда переводим причастие «говорящих» как «называющих» или (при наличии отрицания) «отрицающих».

³ Впервые в введении «высшего и низшего» божеств (высшей сущности и низшей энергии) обвинил свт. Григорий Паламу Григорий Акиндин на основании неосторожного высказывания Паламы в третьем письме к Акиндину. В данном опровержении автор переадресовывает обвинение своим оппонентам.

⁴ Здесь рукописи начинают счет второй ереси, так что всего их оказывается не 40, как в ГПС, а 41.

различение (διάκρισις) и соответствующее ему превосходство (ὑπέρθεσις) не мешает, а скорее и особенно способствует, чтобы без него различные [свойства] (τὰ διακεκριμένα) не могли благочестиво сводиться в одно божество.

- 4 Отвергаем называющих творением все что бы то ни было, отличающееся от божественной сущности, как низводящих всесилие Бога до твари и так делающих Бога творением, и мудрствующих, что тварны божественный промысл, божественное желание (θέλησιν), божественное провидение, и само обоживающее осиявание, и тому подобное.
- 5 Отвергаем говорящих, что как неким древним [праотцам] Бог был виден в образе человека и старца или юноши⁵, и эти [видения] ничуть не являются такого рода божественностью (ταῦτα οὐδὲν τοιοῦτον τὸ θεῖον), так и «свет — божество, показанное ученикам» на горе⁶, словно призрак, никак, никоим образом не называющих светом божества.
- 6 Отвергаем говорящих, что этот свет, сущий таковым, Бог, создав, восприимчив на Фаворской горе, чтобы иметь его вечно для наслаждения праведников, как утверждающих, что Господь наш Иисус Христос имеет теперь три природы: божества, человечества и оною света, который не принадлежит ни человечеству, ни, согласно им, божеству, но и как говорящих тем самым, будто Христос имеет два божества: одно истинное, а другое тварное, призрачное, лжеимянное, и воистину нечестиво, высшее и низшее.
- 7 Отвергаем говорящих, что этот свет и божественная и обоживающая светлость и благодать — ни тварна, ни нетварна⁷,

⁵ См.: Быт. 18, 1 (Изд.), Дан. 7, 9 и др. (Пер.).

⁶ Свт. Григорий Богослов. Слово XL на Святое Крещение, 6 // SC 358, р. 208: 18–19 Moreschini; PG 36, 365 A (Изд.). Ср. выше, примеч. 424 (Пер.).

⁷ Автор неточно излагает мысль Григория Акиндина, на самом деле считавшего, что у Фаворского света, как и у Христа, две природы (божественная и человеческая). См. ответ Акиндина на вопрос, считает ли он Фаворский свет тварным или нетварным, в одном из писем: ἡμεῖς δὲ ὅτι διτλοῦν τὸν Χριστὸν ἐπιστάμενοι, ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος εἰς μίαν ὑπόστασιν συντεθεμένον, ὃ μὲν ἦν αὐτοῦ ἀνθρώπινον καὶ ἐνεργοῦμενον τοῦτο κτιστόν, ὃ δὲ θεότης καὶ παντοῦργον τοῦτ' ἄκτιστον δοξάζειν ἀλεκρινάμεθα· ὁμοίως γὰρ ἄσεβές τὸ τε κτιστόν τὸ ἀγένητον καὶ τὸ κτιστόν δοξάζειν ἀγένητον (Письма, 62 // Р. 252: 48–53 Hero). В дальнейшем интересные мысли о природе Фаворского света были высказаны Феодором Дексием (ИАБ VI, 1523; недавно все его сочинения опубликованы: Theodorus Dexius. *Opera omnia* / Ed. I. Polemis. Turnhout, 2003 [CCSG, 55]) и Исааком Аргиром (ИАБ VI, 1508). Еще позже

как совершенно уничтожающих у нее бытие (ибо ни-тварное-ни-нетварное не существует вообще⁸), но и как уничтоживших тем самым Бога и себя самих представивших безбожниками, поскольку имеющее такую благодать, никак не существующую, и само лжеименно называется сущим.

Отвергаем говорящих, что этот свет менее ценен и ниже анге- 8
лов и самих человеческих душ⁹, ибо, дескать, те превыше зрения.

Отвергаем говорящих, что наши божественные отцы лгут 9
в гимнах на свет Преображения Господня, и называющих эти гимны энкомиями¹⁰, якобы переходящими за пределы истины, и увещающих не принимать энкомии, реченные на этот свет святыми, будто бы вынуждающие нас почитать два божества, высшее и низшее.

Отвергаем называющих самобожество, и богоначалие, и бла- 10
гоначалие тварным и нетварным яко сущих двубожников. Но поскольку и само богоначалие Бога и богоначалие они называют тварным, отвергаем их и как соделывающих тем самым Бога тварью и поистине безбожных двубожников.

Отвергаем говорящих, что видящие в духе не могут видеть 11
что-то нетварное силою Божественного Духа, как оскорбляющих саму силу Божественного Духа.

мнение Акидина, что Свет был двуприродным (и тварным, и нетварным, а не ни-тварным-ни-нетварным), повторит Прохор Кидонис в VI книге трактата *О сущности и энергии* (гл. 34, р. 294 Candal) и во время диспута со свт. Филофеем Коккиным о природе Фаворского света (*Соборный том 1368 г.* // Р. 124: 681–686 Rigo; PG 151, 709 D — 710 A). На подобные аргументы пытался ответить Феофан Никейский (ИАБ VI, 1626, имеется новейшее издание текста в серии Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 35. Θεσσαλονίκη, 2003; анализ в кн.: Polemis I. D. *Theophanes of Nicaea: His Life and Work*. Wien, 1996 [WBS; 20]. Р. 71–109). Взгляды касательно Фаворского света всех сторонников и противников свт. Григория Паламы — как указанных здесь, так и обойденных молчанием (напр., Никифора Григоры) — заслуживают отдельного сопоставительного анализа, проделанного нами и изложенного в двух устных сообщениях в марте 2010 г. на семинаре по античной и средневековой философии и богословию под руководством В. В. Петрова в Институте философии РАН (тезисы, подготовительные материалы и видео- и аудиозаписи докладов имеются в Интернете на сайте <<http://www.gloria.tv>>).

⁸ Ср.: свт. Григорий Нисский. *Против македониан о Святом Духе*, 17 // Vol. III/1, р. 104 Müller; PG 45, 1321 D; прп. Максим Исповедник. *Диспут с Пирром* // PG 91, 341 A.

⁹ Ср.: *Соборный том 1341 г.*, 8 // RPK, vol. 2, р. 220: 111–113; PG 151, 682 D, и *Соборный том 1347 г.* // RPK, vol. 2, р. 370: 290–293; PG 152, 1280 C (Изд., Пер.).

¹⁰ То есть похвалами.

- 12 Отвергаем говорящих, что даже сами херувимы и серафимы не могут видеть чего-то нетварного, как и делающих таким способом Бога тварью, ибо «*то, что для чувственных [существ] солнце, то для умопостигаемых Бог*»¹¹. И для вечных ангелов, очевидно боговидных, Сам [Бог] есть свет, а не иное.
- 13 Отвергаем отрицающих из-за простоты Бога, что одно у Него воспринимается, а другое невоспринимается, как согласных с Евномием.
- 14 Отвергаем говорящих, что только сущность Бога нетварна, а все другое, называемое святыми¹² божеством (θεότης), считающих тварным божеством и обвиняющих в двубожии полагающих нетварными не только совершенно свержимую сущность, но и созерцательную, боготворящую, назирательную и промыслительную силы Бога, наименование коих — божество (θεότης)¹³.
- 15 Отвергаем говорящих, что из творений разумеется сущность Бога, а не одна лишь божественная *благодать, премуд-*

¹¹ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 13 // Vol. 5, p. 451: 35 Kotter; PG 96, 565 C; Он же. *Священные параллели* // PG 95, 1073 D. Дамаскин цитирует свт. Григория Богослова (ср.: *Слово XL на Святое Крещение*, 5 // SC 358, p. 204: 3–4 Moreschini; PG 36, 364 B; *Слово XXI в похвалу Афанасию*, 1 // SC 270, p. 112: 13–14 Mossay—Lafontaine; PG 35, 1084 A), который, приводя это выражение в *Слове XXVIII о богословии* (Богословское 2), 30 (P. 122: 1–2 Barbel; SC 250, p. 168: 1–2 Gallay; PG 36, 69 A), ссылается на «кого-то из чужих», то есть мирских философов. Как пишут комментаторы в PG, схоласти приписывают эти слова Платону, который-де прочитал это в Законе Моисеевом. Тем не менее, похожие места имеются у неоплатонических авторов, ср.: Гермий философ. *Схолии к Федру Платона* [к 247 C], 33 // P. 152 Souvreur; Юлиан Отступник. *К Царю Солнцу*, 6 (в конце); Прокл. *Платоновская теология*, II, 7 // Vol. 2, p. 48: 24–26 Saffrey—Westerink. Этот же образ, но с красивым употреблением библейского и святоотеческого эпифора Христа «Солнце правды», использует и Михаил Пселл (*Богословские сочинения*, Oursc. 8a // P. 35: 84–85 Gautier) (Изд., Пер.).

¹² Ср.: свт. Григорий Палама. *Опровержения Акиндина*, I, 4, 10–11, где имеется ссылка на свт. Григория Нисского. См. также у Пс.-Дионисия Ареопагита 2-е письмо и др. аналогичные места.

¹³ Ср.: «Посему и богословы говорят, что божество есть имя божественной энергии» (Свт. Григорий Палама. *150 глав естественных, богословских, этических и деятельных*, 105 // ГПС 5, 92). На Соборе 1351 г. после многократных требований оппонентов рассмотреть подобные выражения святитель с рядом оговорок подтвердил, что кроме триипостасного Божества именовал, следуя Пс.-Дионисию Ареопагиту и согласно другим святым, божеством и энергии (PG 151, 725 B). После этого Собор одобрил именование энергии «божеством», но запретил выражения о двух или многих божествах.

*рость, сила*¹⁴ и энергия, да и то неясно, как согласных с Евномием.

16 Отвергаем называющих тварной разумеваемую от творений Бога силу Божию и энергию, поскольку она не сущность.

17 Отвергаем называющих «*сущностно узреваемые у (περί)*¹⁵ Бога», по божественному Максиму, *неизменность, беспредельность, простоту, благодать*, премудрость, святость и все таковое¹⁶ сущностями и ипостасями, прежде ангелов в веке (ἐν αἰῶνι) созданными и у Бога узреваемыми, как и таким способом, и многократно соделывающих Бога тварью.

18 Отвергаем и считаем пустословами называющих двубожниками и многобожниками говорящих, что и сами святые ангелы, и люди причастны божественному осиянию Бога и энергии, но не сущности Бога.

19 Отвергаем говорящих, что от Христа через дуновение¹⁷ апостолам дана Ипостась или сущность Духа, и неразумно обвиняющих в двубожии благочестно говорящих, что им дана не сущность, а нетварная благодать Божественного Духа, как, наряду с прочим нечестием, и латинумудрствующих.

20 Отвергаем говорящих, что Дух Святой изливается на святых по Ипостаси и сущности, а не по божественному дару, и благодати, и энергии Его, как, вместе с остальным нечестием, тем самым явно мудрствующих и [мнения] латинян.¹⁸

21 Отвергаем называющих изливающуюся на святых благодать и энергию Духа тварной, поскольку она не сущность Духа.

¹⁴ Ср.: свт. Василий Великий. *Письмо ССXXXIV*, 1 // Vol. 3, р. 42: 7–8 Courtonne; PG 32, 868 С.

^{15*} Варианты перевода: «окрест, относительно».

¹⁶ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 48. 50 // PG 90, 1100 D, 1101 B (Изд., Пер.).

¹⁷ См.: Ин. 20, 22.

^{18*} Это утверждение свт. Григория Паламы ср. с высказыванием Николая Мефонского, повторяющего в трактате *Припоминания из того, что в разных сочинениях было написано против латинян по поводу клеветы их на Духа Святого* мысль свт. Григория Назианзина: «<...> но теперь, говорит [свт. Григорий Богослов] в слове на Пятидесятницу, Он [Святой Дух] присутствует и действует совершеннее, не действием уже (οὐκέτι ἐνεργεία) присутствуя, как прежде, но существенно (οὐσιωδῶς), как сказал бы иной, сопребывая и сожительствова <...> так как теперь самолично сама ипостась Духа нисходила на апостолов (αὐτοπροσώπως αὐτίκα τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως ἐπιφοιτησάσης τοῖς ἀποστόλοις) <...>» (Арсений 1897, 41–42).

- 22 Отвергаем говорящих, что Дух Святой изливается не только на святых, но и на нечестивых, и не только на них, но и на бессловесных животных, и на бездушные существа, и, опять-таки, не только на них, но и — о, бесовское помешательство! — на самих лукавых духов.
- 23 Отвергаем говорящих, что Бог обитает во всех равным образом, наученные, что Он обитает в одних лишь святых.
- 24 Отвергаем говорящих, что Бог обитает как во Христе, так и в нас (а не действием и благодатью), как соделывающих всех равночестными Христу и равнобогами.
- 25 Отвергаем называющих тварным обожение Владычного восприятия¹⁹.
- 26 Отвергаем называющих созданиями семь духов, почивших согласно пророчеству на Владычном восприятии, ибо Исаия назвал «духами» действия Духа²⁰, почему и сказал блаженный Максим, что Господь имеет их природно как Сын Божий²¹.
- 27 Отвергаем говорящих, что очищенные становятся причастниками сущности Божией, как явно мыслящих [мнения] мессалиан²².
- 28 Отвергаем говорящих, что они так соединяются со всем Богом, что соединены с Ним и по ипостаси, и по сущности, и по энергии, ибо сии несчастные делают себя выше и всех святых ангелов, и людей, и Самого Христа, вместе с тем и сливая, согласно с Савеллием, божественные Ипостаси.

^{19*} То есть человеческой природы, воспринятой Христом.

²⁰ См.: Ис. 11, 1–3.

²¹ Прп. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, 29 // CCSG 7, р. 211: 9–10 Laga—Steel; PG 90, 365 A; 63 // CCSG 22, р. 155: 158–159 Laga—Steel; PG 90, 672 C. Ср.: свт. Григорий Богослов. *Слово XLI на Пятидесятницу*, 3 // SC 358, р. 318: 2–4 Moreschini; PG 36, 432 C.

^{22*} Дошедшие до нас свидетельства о ереси мессалиан, собранные М. Кмошко, не содержат утверждения о причастности божественной сущности. Наиболее близки к высказыванию свт. Григория Паламы сведения Тимофея Константинопольского (а за ним — Евфимия Зигабена), что, по мессалианам, божественная природа легко изменяется и превращается во что угодно, чтобы смешаться с достойными душами, и наоборот, душа, достигшая бесстрастия, превращается в божественную природу, однако это мнение представляется лишь косвенной аналогией с тезисом о причастуемости божественной природы. Возможно, убеждение в мессалианском характере подобного тезиса возникло во время первой фазы паламитских споров в связи с обвинениями Варлаама, однако уничтожение сочинений калабрийца не дает возможности сказать здесь что-то определенное.

Отвергаем называющих творением получаемое святыми от 29
*обитающей во Христе полноты божества*²³ как называющих тем
самым творением и оную полноту, иначе говоря, божественную
Христову и энергию, и природу, и потому являющихся арианами.

Отвергаем считающих природный порядок у Бога — соглас- 30
но которому, по Василию Великому²⁴, Сын занимает второе
место после Отца, поскольку [этот порядок] нетварен (как же
иначе?), — сущностью [исходя] из слов, что все нетварное —
сущность²⁵, ибо отсюда, по их мнению, согласному с Арием, сле-
дует, что Сын таким образом второй после Отца по сущности.

Отвергаем говорящих, что желание (θέλησιν) Божие ничем 31
не отличается от сущности Бога, как, вместе с введением
неволящего Бога, делающих и творения богами, ибо раз мы
возникли и существуем по желанию Божию, то возникли
и существуем по природе Божией, если ничем не отличается
желание от божественной природы.

Отвергаем называющих тварным божественное желание, 32
отличное от божественной природы, и как, наряду с прочим
нечестием, сущих монофелитов, причем худших тогдашних
(ибо они сочтут тварным единственное хотение (μόνον θέλημα)
Христа, если божественная природа, по ним, не имеет нетвар-
ного хотения), но и как сущих монофизитов, причем худших
тогдашних (потому что, по ним, Христос будет иметь единс-
твенную тварную природу, поскольку нетварной природы не
существует без соответствующего хотения²⁶).

Отвергаем называющих тварной узреваемую в божествен- 33
ной природе энергию как сущих монофелитов, худших тог-
дашних, поскольку тем самым они и Бога делают творением.

Отвергаем говорящих, что божественная энергия неотличи- 34
ма (ἀδιάφορον) от божественной сущности и что эта энергия
Отца — Сын и Дух Святой, и так сливающихся в одну три Ипо-
стаси, согласно с Савеллием.

²³ Ср.: Кол. 2, 9; 1, 19.

²⁴ Свт. Василий Великий. *Против Евномия*, III, 1 // PG 29, 656 A (Сын второй после Отца не по сущности, а по чину и по достоинству, поскольку Отец — начало и причина Сына).

²⁵ С одной лишь само собой разумеющейся оговоркой, а именно: за исключением ипостасных идиом.

²⁶ Ср.: прп. Максим Исповедник. *Диспут с Пирром* // PG 91, 341 C; прп. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*, III, 15 // Сар. 59, vol. 2, p. 149: 132–134 Kotter; PG 94, 1056 C.

- 35 Отвергаем говорящих, что нетварная от Божественного Духа энергия неотличима от божественной сущности, как говорящих, что сущность Божия — от Духа.
- 36 Отвергаем говорящих, что «*присносузая от Присносузаяго Бога благодать*»²⁷ — Отец и Сын и Дух Святой, ибо, по ним, и Сам Отец будет от кого-то, и вообще высочайшая и поклоняемая Троица — от какого-то иного, не знаю какого, бога.
- 37 Отвергаем отрицающих общие сущностные энергии Отца и Сына и Святого Духа, но для уничтожения этих общих сущностных энергий называющих только Сына и Духа Святого сущностными энергиями и так согласных со словами Аполлинария.
- 38 Отвергаем называющих каждое из природно присущих Богу [свойств] сущностью как являющих Бога составным из многих различных сущностей.
- 39 Отвергаем говорящих, что одни только божественные Ипостаси отличаются друг от друга, но не (ἀλλ' οὐχὶ καὶ) божественные силы и энергии²⁸, и обвиняющих, словно многобожников, тех, кто не допускает называть не отличающейся от предузнавательной силы и энергии творческую [энергию], а от нее — боготворящую, а от них, в свою очередь, желающую, и у остальных [энергий не допускает отсутствия отличий] друг от друга, — [так говорящих отвергаем] как сливающих божество (τὸ θεῖον), и окончательно уничтожающих всесилье Божие, и вводящих бессильного, скорее же — несуществующего (ἀνύπαρκτον) бога, ибо бессильного [божества] вообще нет (οὐκ ἔστιν ὁλως), а «*весь*» [в слове «*всесильный*»] не говорилось бы о совершенно неразличимых [силах].
- 40 Отвергаем называющих не отличающимися божественную сущность и божественную энергию как уничтожающих обе посредством друг друга, совсем как и Савеллий [уничтожал] Ипостаси, и соделывающих себя безбожниками, как и тот — себя.

²⁷ Ср.: прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях* // PG 91, 1141 А.

²⁸ В данном опровержении речь идет не об отличии одной божественной энергии от сущности и ипостасей, а об отличии многих энергий друг от друга. Отсюда следует, что, согласно свт. Григорию Паламе, между энергиями в Самом Боге (а не только в Его проявлениях вовне) существуют отличия, в чем-то сопоставимые с ипостасными. Характер этих отличий автор, однако, не определяет. Позднее Геннадий Схоларий признавал эти отличия (как между сущностью и энергией, так и между энергиями) реальными, а не мысленными, но более слабыми, чем отличия между ипостасями (*О различении божественной сущности и ее действий*, 5 // Vol. 3, p. 235: 30 sqq., 237: 35 sqq., 238: 9–11 Jugie).

КАЛЛИСТ АНГЕЛИКУД

Об авторе трактата *О божественном единении* науке почти ничего не было известно до 1995 года¹. В предисловии к греческому *Добротолубию* прозвище Каллиста Катафигиот производится от слова *καταφυγή*, что значит *прибежище*. По мнению греческих издателей, оно могло быть связано с какой-нибудь церковью Богородицы². Последние открытия не проливают света на это прозвище, истолкование которого нуждается в дальнейших изысканиях. Высказывалось и предположение о тождестве Каллиста с патриархом Каллистом Ксанфопулом³, сочинение которого в 100 глав также попало в *Добротолубие*. Просопографическая статья А. Риго⁴ и сильно запоздавшая публикация в 1996 г. исследования⁵, законченного (но не завершенного

¹ Библиографию см.: ИАБ VI, 1562–1576. Новейшие публикации указаны ниже. См. также: KAPPIEV G. Transzendentalien und Energien. Zwei Modelle mittelalterlicher Philosophie (Thomas von Aquin und Kallistos Angelikoudes) // *Miscellanea Mediaevalia* 30 (2003), 433–453; Христов И. *Антропологията на Тома Аквински и нейната критика от Калист Ангеликуд* // Архив за средновековна философия и култура 10 (2004), 184–200; CHRISTOV I. Kallistos Angelikoudes' Critical Account of Thomistic and Orthodox Anthropology // *Synthesis Philosophica* 39 (1/2005), 73–83; Απαμιάτζης Γ. Αλήθεια και εὐδαμονία στό κατά Θωμά Ακινάτου έργο τοῦ Καλλίστου Ἀγγελικούδη // Θεολογία 76 (1/2005), 121–128; KAPPIEV G. Philosophie in Byzanz. Würzburg, 2005. S. 318–325; Поспелов Д. А. *Македонский безмолвник из Меленикона и его писания* // Проблемы Теологии. Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 2006. С. 103–117; Он же. *Антитомизм в Византийской империи конца XIV столетия (преподобный Каллист Ангеликуд)* // Власть. 2009. № 8. С. 167–169; Родионов О. А. *Заметки о рукописях афонских библиотек и об основных принципах работы в святогорских книгохранилищах* // Каптеревские чтения. Сб-к статей. Вып. 8. М., 2010. С. 35–41.

² Эта гипотеза была поддержана и в статье В. Грюмеля (Grumel V. *Notes sur Calliste II Xanthopoulos* // *Revue des Études Byzantines* 18 (1960), 199–204, см. с. 204), предложившего отождествить Каллиста Катафигиота с Каллистом из монастыря Богородицы-Катафиги в епархии Навпакта и с Каллистом, память которого приходится на 22 ноября. Однако не исключено, что разные лица смешаны переписчиками, не имевшими о Каллисте Меленикиоте никаких сведений.

³ Каллист II Ксанфопул, патриарх Константинопольский в 1397 г. (PLP 8, № 20818). В PLP некоторые сочинения Каллиста Ангеликуда (*О молитве* и *О том, что названный рай — образ человека*) продолжают приписываться патриарху Каллисту Ксанфопулу со «слепой» (cf.) ссылкой на одну западную работу о проблеме авторства этих сочинений.

⁴ Издана в 1995 г. (ИАБ VI, 1576).

⁵ Koutsas 1996/1997 (и отд. изд.: Афины, 1998). В первых двух частях 67-го тома помещено вступление и исследование о жизни и творениях Каллиста Ангеликуда, в 3-й части — критическая публикация (в сопровождении фр. перевода) трактата (22-е слово) *Исихастская практика*, изданного до того в *Добротолубии* под другим именем и по одной рукописи (подробнее

в полном объеме) архим. Симеоном (Куцасом) уже в 1984 году при секции римо-католического богословия Страсбургского университета, позволяють с гораздо большей определенностью ответить на вопрос, кому принадлежит интересующий нас трактат. К сожалению, биографические сведения о Каллисте новейшие изыскания дополнили лишь в незначительной степени.

В рукописи Barberini 420 содержится 219 глав Каллиста Ангеликуда, 50 из которых помещены в *Добротолюбии*⁶ под именем Каллиста патриарха в серии 83 глав, а 89 других — под именем Каллиста Катафигиота в числе 92 глав⁷. Кодекс 506 (Афон. 4626) Иверского монастыря дает еще более ясную картину: 115 глав совпадают с главами Каллиста Ангеликуда в *Добротолюбии* о рае как образе внутреннего человека, при этом 76 глав входят в упомянутую серию Каллиста патриарха, остальные 38 глав — Каллиста Катафигиота. Наконец, часть глав Каллиста Катафигиота имеется в рукописи Vat. gr. 736, целиком посвященной Каллисту Ангеликуду⁸. Интересно и то, что в тексте *Наставления безмолвствующим* в 100 глав, изданном в *Добротолюбии* под именем Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, есть прямые заимствования из 22-го слова Каллиста Ангеликуда⁹. Кроме того, включенный в *Добротолюбие* текст *О безмолвнической жизни* Каллиста Тиликуды также принадлежит Каллисту Ангеликуду¹⁰.

о 22-м слове см. ниже); в 1–2-й частях 68-го тома — издание и перевод трактата *О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии* (ранее не издававшееся 16-е слово *Исихастского утешения*). В дальнейших номерах публикуются еще два произведения Каллиста — 5-е и 23-е слова *Исихастского утешения*. При ссылках на названную журнальную публикацию архим. Симеона (Куцаса) далее указываем лишь страницы.

⁶ В первом издании греческого *Добротолюбия* помещены только 14 из 109 глав Каллиста I (и лишь они фигурируют как в славянском, так и в феофановском *Добротолюбии*), а остальные главы (15–83) появились только во 2-м афинском изд. 1893, т. 2, с. 412–455 (3-е афинское издание 1963, т. 4, с. 299–367), куда они были внесены редактором второго издания Панайотом А. Дзелатисом, который счел главы Каллиста Ангеликуда принадлежащими патриарху Каллисту.

⁷ Koutsas 1996/1997, 318.

⁸ Подробнее см. там же; ср. описание рукописей на с. 230, 334–335.

⁹ См. рус. пер. еп. Феофана: *Добротолюбие*, V, 305 сл.: § 2 Каллиста Ангеликуда имеет соответствия в гл. 45–46 Ксанфопулов, § 3 — 47–49, § 4 — 51, 53–54, 56–58, § 5 — 59–63, 77–79, 83–85, 100. Подробнее см.: Koutsas 1996/1997, 356–357 с примеч. 327 (там же соображения, что вторична именно сотница Ксанфопулов, а не наоборот).

¹⁰ 1-е венецианское изд. 1782 г., с. 1103–1107; 2-е афинское изд. 1893, т. 2, с. 456–459, 3-е изд. 1961, т. 4, с. 368–372. PG 147, 817–825. Рус. пер. еп. Феофана см.: *Добротолюбие*, V, 429 сл. Ныне этот текст имеется в критич. издании и фр. переводе Куцаса (см. с. 518–529 журнального варианта, с. 108–119 в отдельном издании; рус. пер. А. Власюка, выполненный с этого издания, указан ниже). Текст *Добротолюбия* представляет собой на самом деле 22-е

Таким образом, творения Каллиста дошли до нас под разными именами: Меленикиот, Ангеликуд, Тиликуд, Антиликуд, Ликуд, Катафигиот. Атрибуция этих сочинений (или их частей) одному лицу — открытие сравнительно недавнее и еще не успевшее утвердиться в науке¹¹, хотя о том, что под именем Каллиста Тиликуды скрывается Каллист Ангеликуд, известно относительно давно. За исключением эпитета «Катафигиот», названные выше имена объясняются ошибками переписчиков (разные вариации слова Ангеликуд) или именованием автора по городу Меленикон в Македонии, около которого находился монастырь под окормлением Каллиста. По двум сохранившимся документам известно, что патриарх Филофей Коккин в 1371 году признал этот монастырь ставропигиальным. Следовательно, Каллист принадлежал ко второму поколению исихастов XIV века. Однако из-за географической удаленности и малоизвестности монастыря о Каллисте Ангеликуде ничего не было известно, хотя произведения его принадлежат к числу важнейших богословских трактатов. Сказанное вполне объясняет тенденцию переписчиков (может быть, подспудную и неосознанную) надписать произведения Каллиста более известным и авторитетным именем его тезки (Каллиста патриарха).

Литературное наследие Каллиста Ангеликуда обширно, но до сих пор не издано полностью¹². Среди самых объемных творений следует отметить, во-первых, полемическое сочинение против богословия Фомы Аквинского¹³, основанное — вопреки ожиданиям — не на *Сумме богословия*, с которой Каллист мог ознакомиться благодаря переводу Димитрия Кидониса [PLP 13876], выполненному в 1358 году, но на *Сумме против язычников*, перевод которой был завершен в 1354 году. Тем не менее главное — как по значению, так и по объему — место в антитомистском сочинении Каллиста

слово *Исихастского утешения*, причем концовки в *Добротолубии* и в издании Куцаса различны с середины 5-й главы (по нумерации Куцаса; концовка *Добротолубия* — ср. Patm. 690 — помещена у Куцаса в приложении, с. 246–253 по отдельному изданию). Неиспользованной осталась рукопись московской Синодальной библиотеки (ГИМ, см. каталог архим. Владимира: Т. 1. М., 1894. С. 645; имеется также дополнительное описание с уточнениями: Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б. *Греческие рукописи Синодальной библиотеки*. М., 1993).

¹¹ Так, у Бека (Beck 1959, 784: «ein anderer Kallistos...», ср. 785) и в авторитетном справочнике PLP фигурируют отдельно Ангеликуд Каллист (PLP 145) и Катафигиот Каллист (PLP 11466).

¹² Подробный обзор: Koutsas 1996/1997, 316–358.

¹³ *Κατὰ τοῦ καθ' ἑλλήνων λεγομένου βιβλίου Θωμᾶ Λατίνου*. Издано: Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ Κατὰ Θωμᾶ Ακινάτου / Εἰσαγωγή, κείμενον κριτικόν, ὑπόμνημα καὶ πίνακες Σ. Παπαδοπούλου. Ἀθῆναι, 1970, и подробный разбор сочинения в книге того же ученого: Παπαδόπουλος Σ. *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ καὶ Θωμᾶ Ακινάτου)*. Θεσσ., 1970 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 4).

занимают не скромные разделы типа «Об отношениях веры и естественного разума» (§ 1–15) или «О премудрости» (§ 21–43), а две главы, озаглавленные весьма характерно для последователя свт. Григория Паламы¹⁴: «О божественной простоте и о различении сущности и энергии» (§ 211–531) и «Об исхождении Святого Духа и об отношениях Божественных Лиц» (§ 532–607). Во-вторых, *Исихастское обучение* (*ἡσυχαστικὴ ἀγωγή*) — возможно, утерянное или дошедшее в качестве разрозненных слов. Как показали недавние исследования Д. А. Поспелова и О. А. Родионова, в состав *Исихастского обучения* могли входить такие сочинения Каллиста, как главы *О божественном единении* или *О внутреннем рае*¹⁵. Наконец, *Исихастское утешение* (*ἡσυχαστικὴ παράκλησις*) — творение, состоящее из 30 слов (некоторые из которых являются в свою очередь обширными сочинениями с множеством глав), относящихся к аскетической и безмолвнической жизни. Диссертация архим. Симеона (Куца) посвящена как раз публикации четырех слов (три изданы впервые) из этого последнего произведения¹⁶. Существуют также отдельные трактаты Каллиста, иногда очень обширные (видимо, первоначально входившие в указанные выше сочинения), и молитвы. Более точная классификация и издание творений Каллиста — дело (надеемся, недалекого) будущего. Отметим, что уже несколько лет группа российских ученых занимается успешным поиском новых греческих и славянских рукописей сочинений Каллиста и подготовкой их критического

¹⁴ Заметим, однако, что ссылок на произведения Паламы в творениях Каллиста почти нет, хотя имеются редкие упоминания в возвышенных тонах о фессалоникийском святителе (Слово 7 *Исихастского утешения*). Объясняется это, скорее всего, тем, что Каллист писал до или сразу вскоре после канонизации фессалоникийского святителя, а потому творения Паламы еще не были распространены в достаточном количестве копий.

¹⁵ Дионисий (Поспелов), монах. *Преподобный Каллист Ангеликуд (Меленикот): просопографический очерк* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 62–80, см. с. 74 и 75 (о находке полного текста трактата *О божественном единении* см. на с. 63; об условном отождествлении 219-ти глав с *Исихастским обучением* см. сноску 74 на с. 74 и с. 75).

¹⁶ Ранее из *Исихастского утешения* были изданы в составе *Добротолюбия*, как уже сказано выше, слово 22 *О безмолвнической жизни* и слово 29 в виде 15-й главы в серии глав под именем Каллиста патриарха (*О том, что названный рай есть образ внутреннего человека*). Помимо исследования Куца есть еще неопубликованная диссертация: Ashiotis H. I. *Comment le Saint-Esprit agit dans les croyants. Un traité inédit de Callistos Angélikouδēs* / Thèse présentée en vue de l'obtention de la License en théologie. Soutenue le 21 juin 1983. Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Paris, 1983 (изд. и пер. одного из 30 слов — *Как Святой Дух действует в верных*; копия диссертации есть в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии).

издания¹⁷. Интересно, что сочинение Каллиста *О рае* было переведено на славянский язык, сохранилось в ряде рукописей (в т. ч. в собрании Троице-Сергиевой Лавры, ныне размещенном в свободном доступе в Интернете) и планировалось по благословению свт. Филарета (Дроздова) к изданию Оптиной пустынью наряду с публикацией славянских переводов сочинений прпп. Варсануфия и Иоанна и Феодора Студита. К сожалению, это издание так и не было осуществлено.

В предисловии к греческому *Добротолوبию* автору трактата *О божественном единении* дана высочайшая оценка: «Насколько же свидетельствуют настоящие его главизны, муж был поистине во внешней и внутренней философии образованнейший; ибо настолько сей блаженный восклонялся к премирной сокровенности Троической сверхсущности, с соработничеством благодати, и так возносился к боговидению, и непосредственному единению, и умному молчанию, и сверхнепознаваемому неведению, совершенно от всего отрешаясь, через изобилие чистоты, что являлся поистине как бы ангелом и богом по благодати на земле» (перев. В. В. Бибикина).

* * *

Впервые творение Каллиста Ангеликуда (в *Добротолубии* — Катафигиота¹⁸) *Главы обдуманнные и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни* (συλλογιστικῶν καὶ ὑψηλότητων

¹⁷ См. также: Прп. Каллист Ангеликуд. *Исихастское утешение. Предисловие; Слово XXII: Исихастская практика; Приложение: Из слова V: О том, как Святой Дух действует в верных; Из слова XXIII: Напоминание о духовном причастии, и каким образом все Богоподражательные Дары через него протекают нам во Христе* / Предисл. и пер. с древнегреч. А. Власюка // Волшебная гора 15 (2008) [CD-ROM; в появившемся позже бумажном издании этой статьи нет], 41–60. Предисловие переведено по рукописи Vat. gr. 736 (расшифровка текста А. Ю. Виноградова) (переизд. фрагмента: *Антология* 2009, 633); слово XXII и фрагменты слов V (переизд. перевода V слова с дополнениями и опущениями: *Антология* 2009, 633–640) и XXIII переведены по изданию Куцаса. Только что некоторые главы появились в переводе Д. А. Поспелова и О. А. Родионова непосредственно с рукописей Barb. gr. 420 и Ivir. 506: *Антология* 2009, 622–632 (там же на с. 601–621 подробное предисл. Д. А. Поспелова о Каллисте Ангеликуде и его сочинениях). В БТ 43/44 (2012) публикуется исследование А. Ю. Виноградова о рукописной греческой традиции сочинений Каллиста. О. А. Родионов готовит издание слав. перевода *О рае*.

¹⁸ Заметим, что в свете новейших рукописных изысканий утверждение еп. Диоклийского Каллиста (Уэра): «Нет никаких оснований приписывать ее [т. е. работу Каллиста Катафигиота *О божественном единении*. — А. Д.] ни Каллисту Ксанфопулу, ни Каллисту Ангеликуду» (*Руководство по исихастской молитве XIV века: «Сотница» св. Каллиста и св. Игнатия Ксанфопулов* // Страницы: Богословие, культура, образование. Журнал Библейско-богословского института св. апостола Андрея. Т. 3. Вып. 1. 1998. С. 11–31 [цит. с. 14, пер. с англ. статьи 1995 года]), — представляется устаревшим.

κεφαλαίων τὰ σωζόμενα *Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ*) было издано в 1782 году в составе греческого *Добротолюбия*¹⁹, неоднократно переиздававшегося. Это не только один из самых обширных трактатов *Добротолюбия* (он входит, вместе с несколькими другими небольшими святоотеческими творениями и указателями, в пятый том последнего греческого издания), но и выделяющийся из всего сборника по богословской глубине и сложности языка. К сожалению, произведение уцелело не полностью (из приблизительно 100 глав сохранились 92; в славянском переводе прп. Паисия Величковского, пользовавшегося греческими рукописями, имеются места, отсутствующие в греческом *Добротолюбии*). Возможно, полный текст еще будет обнаружен (или уже найден в виде 219 глав, судя по предарительным исследованиям Д. А. Поспелова и других ученых) в массиве пока неизданных греческих текстов поздневизантийского периода²⁰. Никакого другого нового (тем более критического) издания трактата Каллиста (кроме переизданий *Добротолюбия*) пока нет. Трактат *О божественном единении* был, как и все *Добротолюбие*, переведен на славянский старцем Паисием Величковским (первое издание 1796, имеются переиздания в четырех частях — напр., М., 1832). В русском переводе *Добротолюбия*, выполненном еп. Феофаном Затворником, трактат был опущен. Лакуна оказалась столь заметной, что еще в дореволюционное время появился русский перевод трактата, выполненный Н. А. Леонтьевым²¹. Этот перевод оказался выполненным на очень хорошем уровне, тем более что переводчик широко использовал достоинства славянского перевода, однако, будучи изданным небольшим тиражом, долгое время оставался мало известным²² тому широкому кругу читателей, который пользовался *Добротолюбием* в обработке еп. Феофана.

Сравнительно недавно русский перевод трактата Каллиста был обнаружен в архиве А. Ф. Лосева, переданном обратно из Архива службы госбезопасности вдове А. Ф. Лосева — А. А. Тахо-Годи. Он был перепечатан на машинке, фамилия же переводчика не была

¹⁹ Венеция, 1782, с. 1113–1159, откуда перепечатано в PG 147, 833–942; 2-е афинское изд. 1893, т. 2, с. 462–498; 3-е афинское издание 1963 (и последующие стереотипные), т. 5, с. 4–59.

²⁰ Так, у Куцаса (Koutsas 1996/1997, 335) сказано, что в греческом *Добротолюбии* при публикации глав Каллиста Катафигиота не использована рукопись — с ней прп. Никодим ознакомился лишь позже — Iviron 506 (Athon. 4626), 76 глав которой известны под именем Каллиста патриарха, а 38 — Каллиста Катафигиота.

²¹ Леонтьев 1898, 5–102.

²² Перевод Н. А. Леонтьева был переиздан в малотиражных изданиях — в сборнике работ А. Ф. Лосева (Лосев 1997) и в журнале «Символ» (№ 38. Декабрь 1997. С. 175–245).

указана. Казалось естественным предположить, что перевод был выполнен самим А. Ф. Лосевым, и под его именем трактат был переиздан в книге: Лосев 1997, 393–454. Подготовка к печати была поручена В. В. Биbihину, который, полагая, что имеет дело с переводом А. Ф. Лосева (хотя о существовании русского дореволюционного перевода публикатору было известно), не стал ничего менять в нем, ограничившись сверкой нескольких мест с греческим подлинником и составлением ряда примечаний.

В 1998 г. при рассмотрении возможности публикации текстов, не вошедших (или переведенных частично и с купюрами) в русское *Добротолубие* в редакции еп. Феофана, мы обнаружили, что перевод, опубликованный в 1997 году под именем А. Ф. Лосева, принадлежит на самом деле Н. А. Леонтьеву. В прежний перевод была внесена (по-видимому, самим А. Ф. Лосевым) лишь незначительная (по объему, но не по характеру) правка, так что можно говорить не о переводе, но о редакции А. Ф. Лосева.

Поскольку задачи и время, которым мы располагали, были ограничены, нам пришлось, к сожалению, отказаться от сплошной сверки русского перевода с греческим текстом, хотя много раз бросались в глаза (и в отдельных случаях исправлялись) многочисленные мелкие и более существенные неточности перевода. Мы были вынуждены, таким образом, довольствоваться лишь выборочной сверкой с греческим подлинником *всех* мест, в которых расходился русский перевод Н. А. Леонтьева с редакцией А. Ф. Лосева (их оказалось, тем не менее, довольно много; эти расхождения, включая орфографические и пунктуационные, были выявлены П. В. Тихомировым путем сплошной сверки обоих переводов). Поправки А. Ф. Лосева не были приняты, если они явно не соответствовали греческому тексту или давали худший, по нашему мнению, смысл (в самых важных случаях мы отметили эти варианты в примечаниях) либо были вызваны недосмотром (опечаткой или пропуском) при машинописной перепечатке. Нами отмечены (то в самом тексте, то в подстрочных примечаниях) — по большей части без оговорок — многие прямые и скрытые цитаты из Священного Писания, не распознанные или не выделенные Н. А. Леонтьевым и А. Ф. Лосевым (в отдельных случаях приходилось изменять должным образом и перевод). Часть цитат из святоотеческих творений определил В. В. Биbihин²³, другую — А. Г. Дунаев. Тем не менее требуется тщательная работа по новой редакции и сплошной сверке перевода, выявлению явных и скрытых цитат и определению близости языка к тем или иным святоотеческим писаниям (прежде всего Григория Богослова, Пс.-Дионисия

²³ Значительная часть ссылок В. В. Биbihина оказалась неправильной. По возможности эти недочеты нами исправлены.

Ареопажита, Максима Исповедника и позднейших исихастов). Проводить всю эту работу мы не решились еще и потому, что в новейших научных исследованиях (о чем сказано выше) появились сведения об обнаружении других греческих рукописей трактата, не привлекавшихся составителями и издателями *Добротолюбия*. Между тем даже в последнем греческом издании *Добротолюбия* имеется много ненадежных чтений и издательских конъектур (иногда безосновательных из-за отсутствия сверки с цитируемыми источниками), вынесенных на поля книги. Существенны и некоторые расхождения греческого печатного текста и славянского перевода Паисия Величковского (в том виде, в котором перевод был опубликован). Надеемся, что все эти проблемы получат разрешение в новом критическом издании трактата: только тогда будет целесообразным делать новый перевод или полностью редактировать старый.

Примечания к трактату принадлежат Н. А. Леонтьеву (отмечены инициалами *Н. Л.*), В. В. Библихину (отмечены инициалами *В. Б.*) и А. Г. Дунаеву (все неподписанные примечания; в совместных комментариях принадлежащие ему дополнения выделены буквами *А. Д.*). Дополнения-пояснения Н. А. Леонтьева, включенные А. Ф. Лосевым в основной текст в квадратных скобках, восстановлены в первоначальном своем виде (т. е. как подстрочные примечания). Многочисленные цитаты греческого подлинника (введенные как Н. А. Леонтьевым, так и А. Ф. Лосевым) были не без сожаления всюду сняты (в соответствии с общей концепцией и ориентацией настоящего сборника), за редкими исключениями.

В заключение отметим, что интерес А. Ф. Лосева к трактату Каллиста был, очевидно, вызван влиянием неоплатонизма на сочинение Ангеликуда²⁴. Трактат выборочно сверен по греческому тексту в последнем, пятом (стереотипном) издании *Добротолюбия*²⁵.

Подробнее о рукописной традиции глав см. ниже на с. 423–428.

* * *

Сочинение *О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии* (*Περὶ νοητοῦ πολέμου καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἡσυχίας*) переведено М. В. Грацианским под редакцией А. Г. Дунаева по критическому изданию Куцаса²⁶.

²⁴ См. об этом самый конец работы: Лосев А. Ф. *Историческое значение Ареопажитик* // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 71–83 (переизд.: Он же. *Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита...* СПб., 2009. С. 120–141). Ср.: Polemis I. *Notes on Two Texts Dealing with the Palamite Controversy* // *Realia Byzantina* / Hrsg. v. S. Kotzabassi und G. Mavromatis. Berlin; New York, 2009 (Byzantinisches Archiv; 22). P. 207–212 (здесь: 209–212).

²⁵ *Φιλοκαλία*. Ἀθῆναι, 1992. Т. 5. Σ. 4–59.

²⁶ *Θεολογία* 68 (№ 1–2), 1997, 212–246.

Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманнные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни

Всякое живое существо из всего того, что рождается, в силу 1 лучшей своей прирожденной деятельности¹ в одинаковой степени пользуется и покоем, и удовольствием, в этом находит наслаждение и потому стремится к нему. Таким образом и человек, имея ум и, естественно, размышление о жизни, ощущает наибольшее наслаждение и действительный покой тогда, когда он помышляет относительно себя о лучшем [состоянии], хочет ли кто-нибудь назвать его благом, или добротой². Это состояние бывает действительно у того, кто, имея Бога в уме, помышляет о свойствах Его как Существа действительно Верховного, мыслимого превыше ума, любящего человека бесконечно и свыше разума и уготовляющего высокие дары и непостижимые блага и красоты своим созданиям, и притом, главным образом, в вечности.

Если всякое рождение уподобляет рожденное родящему, как 2 сказал Господь, что «рожденное от плоти плоть есть; и рожденное от Духа дух есть»³; и если родившийся от Духа есть дух, то очевидно, что таковой будет и бог по родившему Духу, так как Дух и есть истинный Бог, от Которого по благодати родился причастник Духа. Если же таковой [будет] бог[ом], то явно он стал бы по справедливости и созерцателем⁴, ибо от созерцания Бог и наименован Богом⁵. Так что не созерцающий,

¹ Здесь и ниже как *деятельность* (слав. *действо*) передается *энергия* (ἐνέργεια), которую нужно отличать от деятельности в практическом смысле (πράξις) (В. Б.).

² Правильное ударение *доброта* (καλόν) — красота, прежде всего нравственная, как в *Добролюбии* (Φιλο-καλία) (В. Б.).

³ Ин. 3, 6.

⁴ «Если же Бог таков, то Он может быть ясно созерцаем по подобию» в переводе Леонтьева (совершенно неправильно). «Если же таковой Бог, то Он будет по достоинству явно созерцателем» у Лосева.

⁵ Слово «Бог» (θεός) Каллист производит, вслед за долгой античной и святоотеческой традицией, от θεάομαι — «созерцаю» (Н. Л., А. Д.).

следовательно, или еще не достиг духовного рождения и причастия, или же, достигнув его, смежает, по неведению, зрительную силу свою, невежественным образом отвращается от божественных мысленных лучей, сияющих вокруг умного *Солнца правды* и, ставши участником божественной силы⁶, к несчастию, лишается ее действия, хотя бы и устремлялся горé к святости.

3 Все существующее получило от Создателя своего по слову [Его] свое собственное движение и естественное свойство, откуда последовательным образом произошел и ум. Но движение ума заключает в себе [нечто] постоянное. Постоянное же бесконечно и беспредельно. Следовательно, движение конечное или ограниченное противно будет собственному назначению ума и сущности его природы, а это будет с ним в том случае, если движение свое он направит на [предметы] конечные и ограниченные. Ибо невозможно, чтобы предмет был конечен и ограничен, а движение ума к нему, или вокруг него, простиралось в бесконечное. Следовательно, приснодвижность ума требует действительно чего-то бесконечного и неограниченного, к чему бы она направлялась разумно и сообразно своей природе. Но, действительно, нет ничего бесконечного и истинно-беспредельного, кроме Бога, по природе и сущности единого. Следовательно, к единому истинно-бесконечному, то есть к Богу, и должен ум устремляться, взирать и двигаться: ибо это действительно прирождено ему.

4 Бесконечно и безгранично созерцаемое о (περί) Боге, но и этим, однако, не может вполне наслаждаться ум, ища Виночника своего бытия. Ибо так как каждое (существо) естественно находит удовлетворение в подобном себе, то ум, будучи един по природе, хотя и представляет из себя многое по мыслям, устремляясь и как бы двигаясь к Богу, единому по существу, но многomu по деятельности, не может найти полное удовлетворение прежде, нежели он станет пребывать духом в одном

⁶ Во *всех* переводах «созерцательной силы», как будто бы в греческом тексте стояло θεατικής (или θεωρητικής), в то время как в греч. *Добротолюбии* другое чтение — «божественной силы» (θεωτικής). Скорее всего, Каллист употребил именно последнее выражение, встречающееся из всех святоотеческих текстов только у Пс.-Дионисия Ареопагита, *О небесной иерархии*, III, 2 и VI, 1 // Vol. 2, p. 18: 8 и 26: 3 Neil; PG 3, 165 A 14 и 200 C 3 (В. Б., А. Д.).

естественно-беспредельном, как бы перешедши от многого. Следовательно, ум может находить полное удовлетворение естественно в одном только Боге. Но, конечно, из существ каждое наиболее удовлетворяется прирожденным свойством. Следовательно, для ума является даже наиболее естественным свойством двигаться, простираться, пребывать и всецело находить радость в одном только Боге, просто и беспредельно едином.

Всякое движение какой бы то ни было твари и, конечно, ⁵ и самого ума имеет в виду и действительно усиленно стремится к неподвижному и спокойному состоянию; переход в стояние⁷ и покой в себе есть конечная цель и равным образом успокоение для твари. Но, конечно, ум, как одно из созданий, будучи в движении, не может достигнуть неподвижного и спокойного стояния среди тварей. Ибо так как все созданное, как начавшееся, получает соответственным образом конец, то приснодвижность, присущая уму, должна была бы прекратиться, и, следовательно, ум [в таком случае] должен был бы искать, где⁸ ему прийти в движение, и вовсе не был бы в состоянии спокойствия или возможности достигнуть свойственной ему конечной цели; или же ум не будет обладать приснодвижностью сообразно со своим назначением, если будет объят [вещами] ограниченными и конечными. А это далеко от природы ума, очевидно всегда подвижной. Итак, невероятно, чтобы ум обрел спокойствие или остановился тогда именно, когда он бывает среди тварей. Так где же ум может воспользоваться своим собственным свойством, именно: останавливаться среди движения и таким образом пребывать в спокойствии и мире и непоколебимо воспринять чувство отдохновения, если он не достигнет несозданного и неограниченного? Это же — есть Бог, истинно и премирно единый. Итак, Его, единого и неограниченного, должен посредством движения достигать ум, как бы нашедший свое естественное спокойствие, разумеется, в мысленном покое. Ибо там стояние духом и гостеприимное отдохновение, бесконечный предел всего⁹, и движение, сосредоточиваясь на Том едином, не прекращается

⁷ Здесь и далее состояние Лосев.

⁸ от чего Лосев.

⁹ В оригинале этимологическая фигура *всего предел беспредельное* (В. Б.).

никаким образом ни для какого ума, достигшего беспредельного, бесконечного, неограниченного, безвидного, безобразного, совершенно простого: ибо таков названный единым, то есть Бог.

6 Если Бог, по Давиду, творит ангелами Своими духов¹⁰ и тех из людей, кого рождает Дух, делает духом¹¹, как сказал Господь, то тем же ангелом бывает, следовательно, человек, родившийся от Духа явным причастием Его. Но свойство ангелов непрестанно видеть лице Отца нашего небесного¹², как и это сказал Господь; следовательно, и явный причастник Святого Духа должен, как [и] приличествует, устремляясь горé, созерцать лице Божие. Поэтому, конечно, и Давид учит, говоря: «Взыщите Господа и утвердитесь; взыщите лица Его выну»¹³. Следовательно, не соблюдает приличествующего и подобающего тот, кто, ставши причастником Святого животворящего, просветительного и любветворного Духа и испытав несказанное рождение от Духа, возвысившись до достоинства ангела, затем без достаточной причины из-за излишней опасливости ограничивает свое умное чувство к Богу и внушает ему нежелание простираться к Богу и божественному, хотя и Спаситель повелевает пребывать в Нем, так как и Он Сам пребывает в нас¹⁴, и Давид говорит: «*Приступите к Нему и просветитесь*»¹⁵. И действительно, если бы мы намеревались делать должное и подобающее, то во Свете Бога Отца — я говорю о Святом Духе — мы увидим свет¹⁶ Божий, то есть божественную истину, если мы как-нибудь по неведению не откажемся от обращения к божественным лучам.

7 Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, инодвижно и средним между этими [способами]. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию при помощи воображения; пределом его

¹⁰ Пс. 103, 4.

¹¹ Ин. 3, 6.

¹² Мф. 18, 10.

¹³ Пс. 104, 4.

¹⁴ Ин. 15, 4.

¹⁵ Пс. 33, 6.

¹⁶ Ср. с известным выражением из Пс. 35, 10, вошедшим в богослужение (Великое славословие утрени: «Во свете Твоем узрим свет») и цитированным Каллистом ниже в § 21.

бывает созерцание вещей божественных¹⁷. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ — сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому [ум] в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же — между этими — способ отчасти соприкасается с обоими. Именно там, где действие совершается по собственному желанию и воображению, он является согласным с самодвижным; с инодвижным же он имеет общее постольку, поскольку [ум] соединяется с самим собою при божественном освещении и неизреченно видит Бога за пределами своего собственного духовного единения. Ибо тогда ум становится вне всех этих божественных вещей, видимых и сказываемых, не видя ни благоначалия или обожения, ни мудрости или силотворной державы, или промысла, или чего бы то ни было из божественных [явлений], всего более наполняясь духовным светом, а также и радостью, производимую божественным огнем, растворяемым любовью¹⁸.

Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания 8 невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более — Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным. И, достигая этой широты вышнегоградия, как можно выразиться, он утверждает-ся в крепости любви. Отсюда вытекает то, что говорится у Павла: «*Любовь все любит, все терпит*» за благо веры и надежды; «*любовь*», говорит он, «*никогда не перестает*»¹⁹ вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом.

Ни в чем созданном не выделено Единое. То, что одно от 9 другого различается некоторым образом своего природного свойства, — этого нельзя не знать; а как они созданы, в этом одно от другого не отличается ни в начале, ни в конце своего бытия, как потому, что оно ограничено естеством, так и потому,

¹⁷ Ср. гл. 4, начало (В. Б.).

¹⁸ Или: смягченным любовью (В. Б.).

¹⁹ 1 Кор. 13, 7–8.

что не есть истинно простое Единое. Ибо только одно есть в действительности несозданное как простое, как не имеющее ни начала, ни конца и безграничное, и потому бесконечное, а это именно есть Бог. Взирая на Него при участии и содействии животворящего Духа, ум, объединенный и упрощенный, будучи в боготворном устройении, все время получает приличествующее ему возрастание; и при этом он очень ясно понимает, что помимо Единого и без взирания к Нему в духе невозможно уму быть лучше. Это потому, что ум рассеялся, уступив многочастному миру и страстям, и, сообразно с этим, нуждается в премирной силе и, следовательно, в сверхъестественном Едином для взирания, чтобы, таким образом отвлеченный от частных, он стал вне страстей и разделения и чтобы так он мог достигнуть боговидного. Поэтому-то и Господь творит моление к Отцу, чтобы мы, верные, были едино²⁰ во Отце и в Самом Сыне Духом и таким образом единое, как они сами суть Единое (не в плохопонятом смысле, конечно, как назвал Единое Савеллий), чтобы мы были, как и следует, усовершенны и благодатию объединяющего Духа, и единовидным созерцанием в едином Боге. Вот в этом для нас, очевидно, действительно преуспевание на лучшее, и это — конец и истинный и единственный покой. Поэтому завистливая и человеконенавистная демонская дружина, расточившая ум на почитание многих богов, к сожалению, рассеяла единство ума на заблуждение и не допустила его иметь представление о Едином премирном, для того чтобы, заставив ум, вопреки его природе, сосредоточиваться на служении, воззрении и разделении на многие [предметы поклонения], выставить его склонным ко всевозможным страстям и лжи вместо истины и добродетели. Поэтому-то Дух Святой завещает через пророка, говоря: «*Приступите к Нему*», то есть Единому, «*и просветитесь*»²¹, и еще в другом месте: «*Я Бог первый и Я по сих, и кроме Меня нет иного Бога*»²², и опять: «*Слыши, Израиль, Господь Бог твой — Господь един есть*»²³. Ибо триипостасность Единого божества не разделяет единого господства, но и Три суть действитель-

²⁰ Ин. 17, 22.

²¹ Пс. 33, 6.

²² Ис. 41, 4; 44, 6.

²³ Втор. 6, 4.

но точно Лица, и, с другой стороны, нисколько не менее Они Едино существом и силою, хотением и действием и прочими существенными благами. Итак, служить единству Божию, и взирать, и, по силе, собираться к нему от многого — есть воля Божия, и преуспевание ума, как открытие истины и божественной любви, и, следовательно, плод обожения.

Если ложь многочастна, а истина есть единое, то, следова- 10
тельно, ум, простирающийся в Духе к Единому премирному, превосходящему все, к источнику [этого] многого, простирается к самой истине. Однако же ум не может стать свободным от страстей, если истина не освободит его²⁴. Следовательно, ум становится свободным от страстей, склоняясь и простираясь единственным образом к Единому премирному. Уму для бесстрастия, боговидного устройства и духовного сыноположения более всего приличествует свобода, а никак не рабство, потому что «*раб*», как говорит [слово Божие], «*не ведает, что творит господин его*»²⁵. Если же неведение свойственно рабу, то очевидно, что получивший в удел свободу знает тайны Отца и ему таким образом удалось взойти в благое и прекрасное достоинство сыноположения, ибо как незнание явно противоположно знанию, так, конечно, и положение раба явно противоположно сыновнему. И если незнающий есть раб, то знающий вовсе не раб, но свободный, или, так сказать, сын. Ибо и Дух истины, действительно освобождающий, Сам сынопологает Богу тех, в кого Он вселится. «*Ибо, — говорит Он, — те, которые водятся Духом Божиим, суть сыны Божии*»²⁶. Если же взирание на сверхсущественное Единое может быть свойством истины, истина же доставляет свободу уму, а свобода есть ясный признак божественного сыноположения, то нет никакого другого дара ни большего, ни приличествующего разумной природе более, чем этот дар сыноположения. Следовательно, было бы очень разумно и необходимо, чтобы, по мере сил, ум духоносно простирался, взирал и собирался к Единому премирному, то есть к Богу.

11 «*Господь Бог твой, — говорит Дух Святой, — Господь един*»²⁷. Такова именно забота у божества Духа — возводить ум

²⁴ Ин. 8, 32.

²⁵ Ин. 15, 15.

²⁶ Рим. 8, 14.

²⁷ Втор. 6, 4.

к Единому премирному. И уж конечно, нельзя говорить, что [Дух] единое проповедует, а обращение и воззрение ума [к Нему] — отвергает²⁸. Ибо что Святой Дух говорит, то хочет, что было бы и предметом мысли, а к тому, что составляет содержание мышления, — обращался бы и ум. Ибо при отсутствии обращения ума к предмету мысли и самое то, что он мог бы помыслить, отсутствует; и окажется по необходимости все произнесенной проповедь о Едином, и через то и вера. Если же это несообразно, то, следовательно, несообразно не размышлять о Едином уму, обращающемуся и простирающемуся к Нему.

- 12 Если прирождено причиненным созданиям²⁹, в особенности разумным, простирается и обращать свой взор к причине [своего бытия], все же произошло от Бога как своей причины, от Которого и ум, а Бог есть верховное и простое Единое, то, следовательно, естественно уму, обращаясь к верховному и простому Единому как к своей причине, простирается и взирать на Него.

- 13 Если *«все из Него, Им и к Нему»*³⁰, а ум есть также одно из всего, то, следовательно, из Него, и Им, даже ближе всего из Него, и именно Им существует самый ум вследствие богоподобия. Поэтому тем более должен ум взирать к Нему. Выражение же *«к Нему»* значит, что должно взирать, обращаясь к явлению Единого премирного. Следовательно, ум должен взирать на Единое.

- 14 Из Единого происходит многое, и не из многого — Единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из Единого. Но то Единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель; следовательно, тот, кто созерцает тварь как должно, по необходимости будет иметь завершение своего созерцания в Едином премирном именно потому, что в созданиях действительно есть очень много как бы отголосков причины, при помощи которых

²⁸ Перевод Лосева: «В том поэтому забота, чтобы в Божественности Духа возводить ум к единому премирному. И уж конечно, не так, чтобы единое проповедовать, а обращение и воззрение ума [к Нему] — отвергать».

²⁹ Здесь и далее слово τὰ αἰτιατά Леонтьев переводит «создания», а Лосев — «причиненные создания». Буквально выражение означает «[существа], имеющие причину [своего бытия]», то есть не самобытные, а тварные.

³⁰ Рим. 11, 36.

познается Тот, Кто промыслительно все произвел, как восхотел, художеством, мудростью, силою и благодатью. Поэтому и Исаия говорит в Духе: *«Воззрите на высоту очами вашими и видите, кто сотворил³¹ все сие»³²*. «Все сие» сказал он по множеству причиненных созданий, а «Кто» — возводя ум к Виновнику их, Который просто, по природе, есть Единое.

Собирается и тварь в единое, но сложное, многочастное ¹⁵ и не безначальное, как сотворенное. Творящее же есть Единое, не только единое как создающее стройные соединения многого и различного в единое согласие и цель всего, но уже и несозданное как первоначальная причина. Ум, восходя последовательно, по необходимости придет к чему-то Единому, начальному, устрояющему видимый порядок и рождение существ, гармонию и согласие в едином, или если не к этому, то дойдет до бесконечного, что несообразно. Ибо все движимое и происходящее некогда не существовало, и не сущее получило начало, если же получило начало, то и движимо. Что следует рассматривать за двинувшее и приведшее в бытие? Этим и будет недвижимое, поскольку оно есть движущее. Иначе что же такое движущее — неподвластное другому началу, раз оно безначально?³³ Если же оно неподвижно, то и непременно; если же оно таково, то оно также совершенно просто; а чтобы, будучи сложным³⁴, оно не изменилось, то оно является нам непреложным. Ибо сложение есть начало несогласия, несогласие же есть начало расторжения, конец движения. Итак, именно там нет сложения, чтобы не было и несогласия, и нет несогласия, чтобы не было и расторжения, и нет расторжения, чтобы изменение и движение не появилось в непреложном

³¹ Букв. «показал» (Н. Л.).

³² Ис. 40, 26.

³³ Перевод Леонтьева, в последней фразе мной отредактированный. Аналогичные рассуждения см. в 3-й и 4-й гл. I-й кн. прп. Иоанна Дамаскина *Точное изложение православной веры*. Вариант Леонтьева, правильный по сути, двусмыслен по форме из-за игнорирования особенностей русского синтаксиса: «Если же (это) и так, то что такое движущее, как не подчиненное другому началу, так как оно безначально». Перевод Лосева навряд ли возможен: «Если же получило начало, то и движимо. Что нужно искать двинувшее и приведшее в бытие? Оно будет недвижимым, поскольку оно движущее, ибо если нет, то что будет двигать не подчиненное другому началу, поскольку безначальное?»

³⁴ У Леонтьева и Лосева ошибочно: «несложным».

и неподвижном — в движущем, [а] не в движимом, в ведущем к бытию, [а] не ставшем или становящемся³⁵. Итак, если оно непреложно и неподвижно, то по необходимости несложно и потому совершенно простое и нерасторжимо Единое премирное. Ум, простираясь к нему, становится решительно вне всего вследствие присущего ему взирания к прекрасному и стремления к сущему превыше всего, а еще более к тому, от кого все и к чему естественно простирается все. Когда это происходит соответственно, разумным образом, то ум бывает и вне страстей. Ибо, простираясь и бывая превыше даже прекрасного, ум никаким образом не стал бы останавливаться на срамоте страстей. Посему *«Тому одному послужишь»*³⁶ — очевидно, Единому³⁷, — говорит священный Закон. Следовательно, должно простираться к Единому верховному, если мы хотим и исполнять Закон Божий, и оказаться превыше страстей.

- 16 *«Господь, — говорит [слово Божие], — един вел их, и не было с ними бога чужого»*³⁸. Видишь ли ты силу единственного и Единого, как не было с ними бога чужого, потому что вел их один Господь? Но ведь Господь водит последующих Ему, а не тех, которые отвращаются [от Него]. Чему кто следует, к тому и обращается. Итак, если мы хотим не иметь другого бога при себе, демона или страсти, то последуем одному и Единому духовным обращением [к Нему], чтобы и о нас могло считаться сказанным не без основания: *«Господь один водит их»*, поэтому *«и бога чужого нет с ними»*.

- 17 Хотя многое происходит из единого, но различным образом, потому что, конечно, и способ образования существ, по которому они происходят от первой единицы, — разли-

³⁵ Фраза, трудная в греческом оригинале и еще менее вразумительная в переводах, нами чуть-чуть упрощена (опущен союз «как», имеющий здесь значение, насколько мы понимаем мысль Каллиста, отождествляющее, а не уподобляющее). Перевод Леонтьева: «...чтобы изменение и движение в непреложном и неподвижном не являлось как в движущем, тогда как оно не рождалось и не рождается». Перевод Лосева: «...чтобы изменение и движение не являлось в непреложном и неподвижном как в движущем, не в движимом, и как в ведущем к бытию, не ставшем или становящемся».

³⁶ Втор. 6, 13.

³⁷ То есть единому премирному (Н. Л.).

³⁸ Втор. 32, 12.

чен. Ибо одни из них получили начало и сотворены, другие же — несозданы и избежали условия временного начала, но для всех во всех отношениях служит причиною сверхсущественное Единое, одним — творчески, другим же — естественно. И потому не ко всем им следует тотчас одинаковым образом привязываться и держаться их, но к тому, что подлежит началу и созданию, должно приступать не из-за него [самого], а по другой причине, как [подходят] к зеркалу из-за отражаемого в нем, или показуемого им. Ибо в целях преуспевания на лучшее не следует и подходить к твари по иным побуждениям, кроме того что в ней проявляется вышнее Единое. К безначальным же и естественным созданиям мы приступаем не из-за чего-нибудь иного, кроме их [самих] и того, откуда они происходят, или их Виновника. Ибо они и суть те [создания], к которым следует приступать из-за них самих, и им ближайшим и естественным образом принадлежит Единое: скорее же, конечно, они сами принадлежат ближайшим образом и, как сказано, естественно Единому высокому и верховному. Итак, следует не только приступать, но и прилепляться к ним и при помощи их стараться отпечатлеть на себе подобие первого и единого прекрасного, для того чтобы содействием и помощью благодати нам стяжать достоинство славы Божией по образу и подобию [Божью]. Вследствие этого бывает то, что рассуждающие правильно, на основании причиненного творчески возводят ум созерцательно к образу Единого, как бы отраженному, и объединяют его решительно и просто в единственную мысль об Едином премирном, если только ум как следует смотрит на эти [творения]. В созданиях же, имеющих причину свою от природы, заключена сила соединять ум, занятый ими и образованный по ним, с тем действительно Единым. Поэтому, конечно, от всех каких угодно созданий, будут ли они естественные или творческие, ум привык естественным образом собираться к различно единой причине или деятельно, или уже созерцательно. И чем бы ум ни пользовался — одним ли или большим числом творческих или естественных созданий, — [если] не из-за Единого и не для того, чтобы, собравши себя, возноситься к первому Единому и вообще воззреть на Него при святом участии и наитии просвещающего Духа,

просто, однообразно и единообразно³⁹, [то] все это ему вменяется в грех, хотя это употребление⁴⁰ будет у него иметь вид добра. Ибо происходящее от Единого ведет естественно к Единому тех, кто пользуется им как должно. Ибо «*всякое обнаружение светоявления, происходящего от Отца, — говорит великий Дионисий*⁴¹, — *благодетельно приходящее к нам, снова как единотворная сила стремительно наполняет нас и обращает к единству собирателя Отца и к боготворной простоте, ибо "из Него и к Нему все"*»⁴². Если же не возводить к этому, то оно бывает несогласно с природой, и употребление [даров светоявления] становится вне границ должного, если оно совершается не таким именно образом.

- 18 Есть действие, предшествующее созерцанию, и есть действие, следующее за созерцательным. Первое совершается телесно, чтобы, обуздавши порывы тела и создав мало-помалу стройное движение [его], можно было таким образом дать возможность уму свободною ногою перейти в свою область, которая есть умственное, и там хорошо поработать в свою пользу. Другое действие, начиная от ума и мысли в духе, сводится к тому, что выше ума, то есть к Богу. Приблизившись к нему, ум достигает Единого, ибо Единое есть Бог, да уже и сам ум соединяется в себе во единое и становится нераздельным. Ибо Единое приобщает к единице и, при созерцании, к боговидной простоте⁴³. Ибо не бывает так⁴⁴, чтобы ум, созерцая Единое, не был и сам простым единым; если же он созерцает разделенное и сложное, то необходимо [и ему] разделяться и бывать различным. Названо же мною просто Единым простое, существующее само собою. Именно, так как ум, чем бы он ни был, допускает изменения в своей деятельности, а сам он прост, то

³⁹ Перевод Леонтьева: «просто, одним и единственным образом». Перевод Лосева: «простым единящим и уединяющим образом».

⁴⁰ Такое отношение к твари (Н. Л.). Слова в квадратных скобках в этой фразе всюду добавлены мной (А. Д.).

⁴¹ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, I, 1 // Vol. 2, p. 7: 4–8 Neil; PG 3, 120 B — 121 A (В. Б.).

⁴² Рим. 11, 36.

⁴³ Перевод Леонтьева: «Ибо единое — причина единицы и образ [θεωρούμενον — созерцаемое] боговидной простоты». Перевод Лосева: «Ибо единое — сообщитель единицы и, будучи созерцаемо, боговидной простоты».

⁴⁴ «несогласно» Леонтьев; «не вяжется» Лосев.

необходимо, чтобы, видя Единое, он был единым и по деятельности. Если же, положим, он видит Единое, а сам разделен по крайней мере на две части, то что именно делала бы часть⁴⁵ его, отделенная от видящей Единое? Ведь она или видит что-нибудь другое, или не видит, и притом двояким образом — или не желая, или по слабости ощущения, или же, быть может, будучи предназначена самою природою к иной деятельности, а не к созерцанию. Но если кто-нибудь предположит, что [ум] смотрит еще на что-либо другое, то заметь, что ум не видит единое просто, но, вопреки расчету, два; а видя два, он не может быть единым. Ибо, как доказано, он раздробляется на то, что он созерцает. Предположить же, что он не видит, если не хочет, невозможно, ибо не может мыслящий ум допустить бездействия даже на самое кратчайшее мгновение. Но и нельзя думать так, что у ума одна часть притупляется, а другая изощряется; или так, что он может быть не простой, а сложный, состоящий из каких случится частей, [а также] что одна часть его видит, а другая назначена для другого какого-нибудь вида деятельности: ведь и это служит выражением сложения, чего сказать о простоте ума совершенно невозможно. Вследствие этого если единственное и простое естество ума будет, положим, смотреть на простое Единое, то и оно само будет единым по деятельности. И если оно будет простое единое, то оно видит Единое простое. Поэтому всякое действие или созерцание по необходимости должно устремляться к Единому, превосходящему ум. Иначе ум ничего не совершит, но окажется напрасно действующим или созерцающим, ибо он будет действовать, подвергшись разделению от страстей, не увлекаемый чувством души к единовидному соединению с Единым, превосходящим ум, каковое именно соединение способно процеживать и очищать зрительное начало ума, возвышаемое к Тому Единому, взирающее и притом ощущающее его в Том, от Которого все, и Которым и в Котором все, для Которого [все] бывает⁴⁶, есть и существует.

⁴⁵ Букв. — нога от лядвеи до ступни (Н. Л.).

⁴⁶ Богословская формулировка, восходящая к Новому Завету (1 Кор. 8, 6; Рим. 11, 36; Кол. 1, 16; Евр. 2, 10) и широко употребляющаяся в триадологическом контексте отцами Церкви (с развернутым пояснением см., напр.: свт. Василий Великий. *О Святом Духе*, II, 4 // SC 17, p. 111 Pruche; PG 32, 73 B;

- 19 Венец всех желаний есть единение Бога с душою, превосходящее ум. Для⁴⁷ божественного единения необходимо божественное подобие; для божественного подобия необходима деятельность ума, то есть созерцание. Ибо таково именно божество, отчего Ему и присвоено имя Бог⁴⁸. Но созерцание тотчас восходит к мысли о Боге. Ибо отовсюду и во всем созерцательному уму Бог влагает как бы некоторые лучи, и созерцательный ум имеет Бога прямо перед собою, Бог же есть премирное Единое. А уму естественно становиться по деятельности таковым, каковое он видит, как и богословный язык божественного Григория доказывает, говоря, что [ум] «увидел и ощутил светлость Божию»⁴⁹. Ибо что ум увидел, то он и ощутил или даже стал таковым. Ибо ум, говорит Петр Дамаскин, *принимает окраску соответственно тому, что он созерцает*⁵⁰: и как, смотря на разделенное и различное,

Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, V // PG 29, 748 A; свт. Григорий Богослов. *Слово XXXIX на Святые Светы*, 12 // SC 358, p. 172, 174 Moreschini; PG 36, 348 AB; то же в *Гомилии* 1 свт. Кирилла Александрийского [PG 77, 985 D], цитированной в деяниях Третьего Вселенского Собора [ACO I, 1, 2, p. 98: 1–3 Schwartz; Mansi 5, 180 DE]), особенно прп. Максимом Исповедником. Обычно в этой формулировке используется словосочетание ἐξ οὗ, но и употребленная Каллистом синонимичная замена ὅφ' οὗ также встречается, хотя и реже (напр.: свт. Епифаний Кипрский. *Панарий*, LXXVI, 37, 9 // Vol. 3, p. 391: 18 Holl; PG 42, 597 D).

⁴⁷ Оставлен перевод Леонтьева; у Лосева здесь и далее: «через».

⁴⁸ См. выше, примеч. 5.

⁴⁹ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXXVIII на Богоявление*, 11 // SC 358, p. 126: 25–26 Moreschini; PG 36, 324 A 15. Буквально тот же абзац в его *Слове XLV на Святую Пасху*, 7 (PG 36, 632 B 12). По контексту свт. Григория речь вполне может идти об уме, как и понял Каллист и как перевел Лосев. Перевод Леонтьева «он» (вместо «ум») лучше соответствует грамматике (не всегда соблюдающейся у Каллиста), но хуже контекстуально (В. Б., А. Д.).

⁵⁰ «...Ум есть беспредельный образ невидимого Бога, хотя и ограничивается телом, как говорит Великий Василий, и как достигает он крайних пределов того, что имеет образ, как Бог, промышленный о мире, ибо ум преобразуется и начертывается по виду воспринимаемого им предмета, когда же сподобится быть в Боге, превышем образа и вида, тогда и сам бывает необразен и безвиден» (Кн. I, *О шестом познании* // *Филокалия*. 1782. Σ. 595 = 1991. Т. 3. Σ. 53: 33–39; рус. пер. с. 103). Ср. со словами прп. Петра Дамаскина о скорее вреде, нежели благе, «иметь во время молитвы образ, цвет или помысел», со ссылкой на прп. Нила (см. далее), что тот имел в виду одно место из Псалтири: там же, кн. II, слово 9 *О честных страданиях Христовых* // *Αὐτόθι*. 1782. Σ. 662 = 1991. Σ. 133: 12 ἐλ., рус. пер. с. 269 (А. Д.). Окрашивание души в цвет логоса — уже у Оригена [см.: PGL, s. v. βαφρά], *Толкование на Евангелие от Иоанна*, XXXII, 22, [§ 289]: PG 14, 805 A [(GCS 10, p. 465: 12 Preuschen;

он бывает различен и разделяется, так, взойдя к созерцанию премирного и просто Единого, он последовательно становится единым, как мною сказано прежде. Когда же он достигает Единого, то он видит безначальное, бесконечное, безобразное и простое, ибо таково Единое. Вследствие этого, конечно, и сам он становится безначальным, бесконечным, безобразным и простым по деятельности. В таком положении, при такой перемене он восходит, насколько это возможно, к уподоблению чему-то божественному. И отсюда он поднимается к концу всех желаний, к божественному, превосходящему ум и неизреченному единению, которое именно и является крайнею целью по Бозе. Потому-то уму и следует направлять все свои усилия, чтобы быть простерту горé и возноситься духом к созерцанию и взиранию на Единое премирное.

Когда ум пребывает во многом или хотя бы по меньшей мере на двух предметах, тогда, очевидно, он не видит просто Единого. Поэтому он бывает ограничен, конечен и неясен, ибо таково не совершенно простое. Когда же ум станет в неосознательное соприкосновение с истинно-Единым, незримо устремившись к Нему в духе мысленным взглядом, то он бывает безначальным, бесконечным, неограниченным, безобразным и безвидным, облекается в безмолвие и в изумлении хранит молчание, исполняется радости и испытывает невыразимое. Но не скажи, будто я утверждаю, что ум становится безначальным, бесконечным и неограниченным по сущности, а не по деятельности, так как то именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность. Ведь если бы он изменялся по сущности, увидев и восприяв обожение, будучи обожен тем, что видит Бога, то он стал бы по сущности Богом. Но [ни для кого] невозможно быть по сущности Богом, даже и ни для одного из ангелов, кроме единого только и высшего Бога. Итак,

SC 385, p. 310: 48–49 Blanc), а затем — у Евагрия: ум окрашивается при молитве в сапфировый или небесный цвет, ср.: Исх. 24, 10 (Евагрий Понтийский. *О помыслах*, 39 // SC 438, p. 286: 3–4 Géhin — C. et A. Guillaumont = Он же. *О деятельной жизни (Практик)*, 70 // PG 40, 1244 A (в новейшем изд. SC 171 эта глава изъята) = Пс.-Нил Синайский. *О различных лукавых помыслах*, 18 и 70 // PG 79, 1221 B, тот же текст в *Добротолубии*]. Ср. ту же мысль у Владимира Соловьева: «...качествовать не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истиною, в ее цвета окрашенного качества...» (*Форма разумности и разум истины*, окончание) (В. Б., [А. Д.]).

если неуместно сказать, что ум обоживается по сущности, то остается говорить, что ум испытывает это самим созерцанием. Следовательно, естественно, что он изменяется не в существе своем, но в деятельности. Иначе говоря, если уму свойственно изменяться, как сказано, соответственно созерцаемому им, то он видит вовсе не божественную сущность, а только деятельность; да и сам он изменится, следовательно, не по сущности, но по деятельности.

- 21 Все как бы воссиявшее из Единого премирного не отложилось от того, от чего получило всячески свое происхождение, но как произошло, так и содержится и совершается в нем. И нет ничего такого во всем [что создано], в чем бы не было излияния и как бы некоторого благоухания того творческого и действительного Единого. И все причастное сущему не издает разве что гóлоса, указывая не на премирное Единое (ибо Оно находится превыше всякого какого бы то ни было созерцания или помышления), но на некоторый луч премирного Единого. Поэтому так как всеми [существами] призывается Единое, все склоняется к Единому и само премирное Единое проявляет Себя уму во всех существах, то уму необходимо быть руководимым, наставляемым и водимым к премирному Единому как под влиянием убеждения со стороны множества существ, так и потому, что творящее Единое, о Котором у нас теперь идет речь, хочет быть видимым для ума благодаря избытку благодати, чтобы ум в Нем ощущал жизнь, как говорит Само неизреченное Единое: *«Я есмь жизнь»*⁵¹, и: *«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога»*⁵², и в другом месте: *«Взыщите Бога, и жива будет душа ваша»*⁵³, — ибо вследствие искания бывает видение, а из него — жизнь, чтобы [ум] радовался, просвещался и веселился, как говорит Давид, *«ибо в Тебе жилище всех веселящихся»*⁵⁴, и: *«Во свете Твоем узрим свет»*⁵⁵. Или почему Он создал ум созерцательным, а Свои свойства рассеял во всех существах, показываясь в которых, как бы в некоторых окнах, уму при духовном озарении, Он восхищает его, привлекая к Себе во время осияния?

⁵¹ Ин. 11, 25.

⁵² Ин. 17, 3.

⁵³ Пс. 68, 33.

⁵⁴ Пс. 86, 7.

⁵⁵ Пс. 35, 10.

Бог, Который есть Троичное благое Единое, все, что сотво- 22
рил, то сотворил хотением. Но, конечно, то, чего хочет Бог,
есть наивысшее благо, — ибо благодать есть естество Его; а ум
Он создал созерцателем Себя или Своих свойств, что дает спо-
собность соединять созерцающего с Единым. Следовательно,
Богу желательно, чтобы ум был созерцателем Его Самого,
и это — высокое благо само по себе. Бог же есть истинно
и просто Единое, взирать на Которое и соединяться с Которым
единовидно есть, как доказано, высокое благо.

Если *едина и собрана в себе всеобщая любовь*, по объяснению 23
богословов (θεοσόφων)⁵⁶, то, очевидно, есть и одно любимое.
Ибо если бы было по крайней мере два любимых [предмета],
то или существовали бы две любви, или одна любовь была бы
разделена пополам и не называлась бы одною и заключенною
в себе. Теперь же, когда говорят, что всеобщая любовь есть еди-
на и заключена в себе, то, очевидно, должно думать, что едино
и любимое. Но, конечно, любимое предшествует любви к нему,
и невозможно, чтобы кто-нибудь, прежде чем ощутить каким
бы то ни было образом любимое, почувствовал любовь к нему.
Есть же эта любовь та напряженная любовь, иметь которую
к Богу требует от нас и естественный, и писанный Закон Божий.
Первый [требует любви к Богу], убеждая ум, в высокой степе-
ни любящий прекрасное, стремиться еще к лучшему, которое
есть Бог; последний — говоря: «*Возлюби Господа Бога твоего от
всей души твоей, и от всего сердца твоего, и всем помышлени-
ем твоим*»⁵⁷; а «*Господь Бог твой Господь един есть*»⁵⁸. Значит,
одно любимое, именно Троическая Единица, Которая и должна
существовать для ума прежде любви к Ней. Итак, уму должно
стремиться быть простертым к премирному Единому, чтобы
вследствие нахождения и созерцания Его воссияла и любовь
к Нему и чтобы человек возмог стать исполнителем закона
и заповеди, возлюбивши, по сказанному, Господа Бога своего.

Невозможно, чтобы ум, взошедший к Единому, превосхо- 24
дящему мыслительную способность, был почему-нибудь не
любящим Его. Ибо он встречает несказанную и недомыслимую

⁵⁶ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О церковной иерархии*, I, 1. 4 // Vol. 2, р. 64: 5 и 67: 4–5 Neil; PG 3, 372 В 2–3 и 376 В 10 (В. Б., А. Д.).

⁵⁷ Втор. 6, 5.

⁵⁸ Втор. 6, 4.

красоту, произникающую из Него⁵⁹, как из вседержительного корня, когда под божественными озарениями ум является как бы сетью, готовую прорваться от улова и влечения множества рыбы⁶⁰; приходит в изумление, созерцая красоту, превосходящую разум; опьяняется как бы от вина и бывает вне себя, как иступленный, и испытывает удивление, превышающее мысль, не будучи в состоянии вместить прекрасное зрелище необычайной красоты. Вследствие этого, конечно, ум бывает содержим и узами любви и является как бы томим жаждой. Единое, превосходящее мыслительную способность, есть Одно. Но всеми провозглашается Оно предначальной причиной всего, началом, концом и стройным соединением всего. Но, источая силу, творящую прекрасное и доброе, Оно Само произвело красоты и доброты всего прекрасного и доброго, бесконечно превыше всякой красоты и всякой благодати, беспредельно обитая [в творениях] и будучи несравненно Единым премирным, Одним по природе вожделенным свыше всего любимого, как Одно только истинно прекрасное и доброе, превосходящее все прекрасное и доброе, Одно по закону природы и порядка действительно любимое, как причина всего, постольку, поскольку Оно превзошло все возлюбленное и вожделенное превосходством красоты и благодати, и Единое истинно премирное, как Одно только действительно сущее и производящее все существа. Итак, с Божиею помощью, как говорится, должно обращаться в духе к исканию и познанию только Единого, откуда начала всего и где концы всего, — и, конечно, дверь божественной любви сама собой откроется⁶¹ нам благодатию Христовою, и мы войдем в покой⁶² Господа нашего в великом веселии и радости, познаем сладость Единого и будем вкушать божественное наслаждение, не разбрасываясь и разделяясь на многое, но ставши и сами единым, согласно со взыванием Спасителя к Отцу, говорившего: *«Да будут едино, как Мы едино»*⁶³. Тогда, конечно, мы будем и точными хранителями заповеди, говорящей: *«Воз-*

⁵⁹ То есть из премирного Единого (Н. Л.).

⁶⁰ Ср., напр.: Лк. 5, 7.

⁶¹ Ср.: Деян. 12, 10.

⁶² Ср.: Евр. 4, 3.

⁶³ Ин. 17, 22.

любви Господа Бога твоего всею душею твоею, и ближнего твоего, как самого себя»⁶⁴, и достигнем совершенства по человеку, насколько это возможно. Ибо любовь есть конец закона⁶⁵. На ней «основываются» не только «*весь закон и пророки*»⁶⁶, но и все усовершенствовавшиеся по Богу во Христе.

- 25 Для всего, склонного от природы соединяться с Духом, разделение есть ослабление. Вследствие этого именно если бы и ум стал сколько-нибудь разделяться в своей деятельности, то он оказался бы вне подобающего ему по благодати. Это бывает с ним тогда, когда он смотрит на какие-нибудь разные предметы, ибо невозможно [ему] при различных взираниях иметь нераздельность. Ведь если бы кто-нибудь предположил ее, то он не легко сумеет дать отчет, почему ум в состоянии безмолвия бывает иным сравнительно с умом смущенным, и он утверждал бы тем самым, будто ум людей богоносных похож на ум, обуреваемый порывами страстей, что невысказуемо. Ведь ум, становясь по своей деятельности таковым, какое видит, видя по необходимости сложное, и сам бывает различен, а лишаясь простоты, он никаким образом не может сохранить при этом нераздельности. Подвергаясь же разделению, он вовсе не бывает чистым от греха, так как разделение и само по себе признано грехом теми, которые сами получили возможность замечать подобное. Но если духовный образ ума, который должен, посредством воззрения на высочайшее и премирное Единое, вкусить сверхъестественного прекрасного единовидно⁶⁷ духовным чувством, выступил, положим, во внеблагодатное разделение, то, конечно, следует уже держаться премирного Единого и взирать на Него, и притом исключительно и единственно всей душой, если мы захотим избежать разделения и разногласия. Даже если и на единое, положим, посмотрит ум, но на сотворенное, то все-таки он не может стать неразделенным. Ибо единое созданное нельзя назвать истинно простым: оно ограничено, сложно и определено и поэтому не имеет основания называться даже просто единым, а, с другой стороны, ум не будет иметь своей простой

⁶⁴ Лк. 10, 27.

⁶⁵ Ср.: Рим. 13, 10.

⁶⁶ Мф. 22, 40.

⁶⁷ «единого» Лосев.

и единовидной деятельности, обратив пристальный взгляд на него. Ибо воззрение на него будет определенное и ограниченное со сложением, каково есть и созерцаемое им, и ум уклонится от божественной благодати, устрояющей его простым, безначальным, безграничным и неопределенным, и он будет вне тайного Единого, превосходящего мышление, и лишается своей славы, которая есть вкушение единоначального свойства и беспредельность безначалия, простота, становящаяся безвидным единовидно, и он не достигает до восприятия впечатления от сверхъестественной и неизреченной красоты. Итак, ум должен взирать и простирается к безначальному, простому и неограниченному и действительно Единому, стараться получать оттуда свое осияние и соединяться с началособирательною Единицею и через нее с собою для того, чтобы не только быть возлюблену лучшим, уподобившись ему, насколько возможно для него, неограниченностию и простотою, опущением вида и образа, но чтобы и сам он мог возлюбить божественную и превосходную сверхъестественную красоту, возвысившись, как сказано, до уподобления. Ибо как естественно у подобного бывает любезное расположение к подобному, то очевидно, разумеется, что ум будет любим и в свою очередь полюбит Бога. Ибо подобное подобно подобному. И как сходство имеет соответствие, так, конечно, будет относиться к любви [одного] взаимная любовь [со стороны другого]. Между Богом и душою нет ни одного чувства сильнее этого.

- 26 Свыше своей собственной природы ум становится тогда, когда он вполне достигнет сущего превыше ума, ставши безвидным, безобразным и вообще боговдохновенно невоображаемым, безначальным, бесконечным и, так сказать, превыше своего собственного единства. Когда же предмет собственного размышления он имеет при себе, хотя бы он был занят божественным и духовным, тогда, как говорят, он естественно движется и действует и становится в пределы своей собственной природы. Сверхъестественное же значительно превосходит согласное с природой и гораздо выше [его]. Поэтому следует питать стремление стать причастным сверхъестественному как гораздо лучшему, по заповеди, гласящей о том, чтобы ревновать о лучших из дарований. Но, разумеется, очевидно, что ум, находясь в сверхъестественном, бывает в Боге. Ибо Бог

действительно превыше всей природы, так как Он, конечно, самое начальное и просто Единое. Итак, следует уму простираться, стараться взирать и возводить себя к самомуначальному и просто Единому, чтобы, взошедши к сверхъестественному Единому, превыше своей естественной деятельности, стать в лучшее положение сравнительно со своим естественным.

Каждое из существ находит естественное удовлетворение ²⁷ и покой в своих собственных [частных] свойствах, которые все в предначальной причине раньше имели свое бытие по единовидному основанию. Именно тогда ум естественным образом придет в истинное веселие, будет иметь не краткую радость и вполне успокоится; перешедши и оставивши все, он будет простираться к той единачальной и первейшей причине и там духовным обращением достигнет [той], из которой произошло все и свойства всего, начала, середины и концы; и в ней все состоит и содержится, ею все совершающееся приводится к свойственному концу, через нее наслаждается все, что испытывает доброе, ею и самый ум создан уже таким, каков он есть, ибо некоторым образом ум может обращаться к самому себе при обращении к той главной причине всего, которая есть истинный первообраз. А так как каждое [существо] естественно любит себя, а в особенности это ощущает ум, будучи прекрасным образом непостижимой красоты Единого, превосходящего разум, — то он очень любит взирать на свою собственную причину, обращаясь к ней, именно потому, что, как сказано, взирая туда, он видит себя самого и начинает любить еще более. С другой стороны, и это есть некоторая любовь, естественным образом проявляющаяся у сотворенного к Творцу, как и, в свою очередь, любовь к детям объемлет родителей. Поэтому для того, кто обращается к Единой причине всего, возникает великое некое несказанное удовольствие, ибо он обращается к причине [своего бытия] и к самому себе, как сказано. Ибо в ней как в причине всего имеет свое первоначальное бытие все; и конечно, и ум, как единое из всего, заключается в Едином, превосходящем разум, как в причинном первообразе.

Подобно тому как получили свое бытие из пресущественного ²⁸ всякое существо, из сверхъестественного всякое естество, из безвременного и несложного временное и сложное, а также

из несозданного созданное, так и всякий вид произошел из безвидного, и из Единого премирного многое являемое. Поэтому тот, кто не входит в общение с безвидным Единым и устремляется не (μη... ἄσχρολόμενος) к Нему, имея Его как бы своим основанием, но к чему-нибудь другому из созерцаемого в образе и твари, тот предпочитает несравненно умаленное превыше сущему и, пожалуй, стоит близко к идолослужителям. Ибо чем кто занят и на что обращает взор, к тому и стремится, а к чему стремится, тем и побеждается; чем побеждается, тем бывает и поработен⁶⁸, и действительно таковой служит твари более Творца⁶⁹. Ибо ум каждого тем бывает поработен, тому служит и то любит, на что он взирает и чем бывает занят. Если же занятие чем-либо иным, кроме простого Единого и безвидного и помимо взирания [на Него], производит столько уклонений [в сторону зла], то к безвидному Единому простому должно быть направляемо наше старание и познание посредством обращения [к Нему] и умственного устремления туда, где именно находятся сокровища всякого знания⁷⁰ и где, у достигших туда, бывает покой или прекращение всякого созерцания, приостановка мышления, молчание, превосходящее ум, неизъяснимое веселие среди великого удивления.

29 Если все существа стремятся к бытию, бытие же всего по причине [своей] заключается в Едином, превосходящем бытие, то, следовательно, все [существа] и в особенности разумные из существ, правильно и как должно движущиеся к бытию, стремятся к Единому, сущему превыше бытия. Следовательно, ум, не простирающийся к Единому, сущему превыше бытия, и не стремящийся к Нему, имеет извращенное и греховное движение и утрачивает свое достоинство, которое состоит в познании Единого, сущего превыше бытия, в божественнейшем, превосходящем разум, единовидном соединении с ним и в любви [к Нему].

30 Причины в избытке заключают в себе красоты происходящего от них. Причина же всего вообще есть пресущественное Единое. Если же ум прилепится к чему-нибудь из того, что вытекает из пресущественного Единого, например к красоте или к тому, что достойно, пожалуй, умственного влечения, то

⁶⁸ Ср.: 2 Пет. 2, 19.

⁶⁹ Рим. 1, 25.

⁷⁰ Кол. 2, 3.

цель его очевидно не достигнута, так как, даже имея любовь к прекрасному, он по легкомыслию или неведению направляется не к первому и главному, от которого все прекрасное бывает прекрасным, благодаря причастию его, не к пресущественному Единому, но к тому, что из Него заимствует свою красоту. Но ум, рассуждающий целесообразно, простирает свое мысленное взирание к пресущественному Единому, распознавая ясно, что он с избытком достигнет того, чего желает, ставши в этом мысленном взирании как в причине, и что ничто, кроме пресущественного Единого, не сообщает [уму] своих [свойств] или чего бы то ни было из прекрасного. Ведь если бы и казалось, что есть силы, могущие сообщать свойственные дарования, то все-таки им не свойственно навсегда оставаться у любящего ума, ибо, как веруем, только одному Духу Святому присуще делать это и действовать как хочет и где бы то ни было как Господу и существу владычной природы, Лицу триипостасной Единицы. Итак, ум следует направлять к сверхъестественному Единому, где не только источник каких бы то ни было благ, но и неотъемлемое раздаяние дарований.

Все существа естественно стремятся к благу; в действительности же одно есть благо, хотя и многие [вещи] называются благами. Ибо среди большей части [вещей] ты не найдешь ничего просто благого и как бы всесовершенного, но только называемое некоторым образом благом по некоторому причастию блага как причастное благу от пресущественного Единого, а вовсе не имеющее его из самого себя. Ибо только это Единое пресущественное есть просто благо, и вышнее благо, и источник всякой благодати, и способно сообщать свои свойства и обращать естественно к себе всякое существо, бытие, положение, силу, движение, деятельность, свойство и какую угодно красоту и благодать. И просто все существа и все созерцаемое вокруг существ оттуда, из пресущественного Единого, восприяли творчески свое явление. Поэтому-то ум, стремясь к чему-нибудь другому, а не к пресущественному простому Единому, имеет движение нецелесообразное, так как хотя стремится, пожалуй, и к благу, но не к истинно и просто благу и не к тому, которое избытком благотворного преизлияния делает добрым и лучшим и прочее, нуждающееся в приобретении добра или преспеянии на лучшее.

32 Ум большинства людей, подвергшись, по неведению, разделению и будучи как бы развлекаем многим, не знает блага просто Единого: именно, отчасти не ищет [его], отчасти не занят им. Об этом говорит Дух в Давиде: «*Многие говорят: кто явит нам благая?*»⁷¹, а не «благое», — и естественно: заботясь и суетясь о многом, они или, не познавши, что «потребно единое», прошли мимо «части» его, которая названа «благою» святым Божиим словом⁷², или утратили ее по своему нерадению, даже и вовсе не думая искать того, что более всего заслуживает быть искомым. Предавшиеся же руководству Давида как наставника и признавшие нужным последовать его стопам говорят: «*Знаменался на нас свет лица Твоего, Господи*»⁷³, то есть знание единственной славы Твоей отпечатлелось в нас, как в зеркале. Таким образом, во многих благах находят удовольствие многие заурядные люди, а так озаряются живущие духовно, будучи просвещаемы премирно ведением единственного и простого блага.

33 Подобно тому как стремительность водного течения может быть больше, если оно устремляется вперед единовидно, нежели будучи разделено и разбиваемо на многие рукава, так и взирание ума, движение в нем и стремление будет сильнее, если он будет направляться не многократно и многообразно, но единовидно и без разделения. А это естественно бывает при стремлении к премирному и просто Единому, при взирании и созерцании. Ибо поистине премирное и простейшее Единое — собирательно, и ум, достойный видеть Его, не может, конечно, не принять Его образ соответственно его виду, наподобие изображения, и не стать единственновидным в единовидном положении, простым, бесцветным, безвидным, бескачественным, неосязаемым, беспредельным, бесконечным, безобразным и просто Единым премирным, так как он бывает просвещен лучами божественной и премирной любви, при откровении таинственного познания, увенчан безмолвием и покоем мышления свыше слова и мысли, и наслаждается духовною радостью и небесным веселием, и притом изменяется в нечто более божественное, и облекается в божественный

⁷¹ Пс. 4, 7.

⁷² Лк. 10, 42.

⁷³ Пс. 4, 7.

образ, в духовном соответствии с простым, безобразным, безвидным, единым и другим вышеназванным. И если бы этого не случилось с ним и он не испытывал бы такого божественного изменения, то он вовсе не достигал бы ощущения и представления о премирном Едином. Ибо Бог есть единотворная Единица и Ум свыше мышления, и ум тогда по возможности представляет Его премирно, когда вместе со сказанным он станет и единое свыше мышления, восприяв это [изменение] божественным представлением.

Троичность пресущественного Божества сводится преестественно в единичное, ибо Бог есть Троиипостасная Единица. Поэтому невозможно душе быть сходственным образом подобием Божиим, если и сама, будучи трехчастною, сверхъестественно не станет единою в себе. Называю же я душу трехчастною не по началам: разумному, страстному и пожелательному, — ибо душа тройственна существенно не в этом. Ведь не особенно склонна разумная душа к пожеланию и раздражительности, ибо эти начала заимствованы из неразумной части тварей, привходя [в душу] вследствие настоящей живоотнообразной жизни как неразумные и темные по себе. Но душа разумна, и природа ее полна мысленного света. И принадлежностью ее главным образом следует считать те начала, без которых она не может проявлять свою собственную деятельность. Но она действует и без раздражительного начала и без пожелания, и в особенности тогда она истинно и действует, когда действует без них. Следовательно, в действительности это не ее части, но, как я сказал, это — привходящие в нее силы живоотнообразного и низменного случая. Ведь разумная душа, мысленно созерцающая горнее, представляющая себе умозрительное, простираясь превыше себя и, так сказать, делая прыжок вверх, отбрасывает куда-то далеко пожелание и раздражительность как пустой вздор, не имея предмета, к которому бы их применить там, где простота, безвидное, безобразное, не имеющее цвета и очертания, и все прочее такое, что требует ума свободного⁷⁴ и совершенно простого. Но сообразно со своею простотою, душа — трехчастна, будучи умом, пользуясь словом и духом, что наиболее свойственно ей и вовсе не нарушает ее простоты, потому что и троичность единогоначального Божества,

⁷⁴ От страстей (Н. Л.).

подобный образ Которого есть душа, не мешает своему единству и простоте, но Божество есть и вполне простое Единое пресущественное, и в то же время, тем не менее, столь же незыблемо — Троица. Итак, душа, или ум (ибо она есть ум, и вообще ум есть душа), слово и дух, преестественно составляющие единое, представляют нам истинное подобие триипостасного Единого Божества⁷⁵. Это может быть не иначе, как только через взирание и созерцание преестественной Троицной Единицы. Она создала душу таковою. [Она же] и возводит ее к этому [подобию] по отпадении, и без взирания к Ней и созерцания душе невозможно достигнуть этого. Если же этого не произошло, если подобие не восстановлено, то мы окажемся недостаточными в этом отношении, и притом в созерцательной части и в истине, которые заслуживают наибольшего усердия и без которых нам невозможно достигнуть бесстрастного устроения. Ибо нам как подобает быть деятельными во благом, чтобы быть бесстрастными, так и созерцательными по отношению к истине, чтобы быть боговидными, служа Богу, превосходящему все, и стремясь стать богами по положению и быть ими по законному подобию первообразу. Если же нам необходимо стать единым по подобию первообразного премирного Единого, — а это естественно происходит с нами при воззрении к самому премирному Единому, созерцании, простиании горé, мысленном обращении и неуклонном взирании к самому Единому, — то, следовательно, всячески следует стараться взирать на премирное Единое, превышающее разум, и к Нему всецело следует расположить самих себя со всяким тщанием, всем сердцем и душой, и лелеять в себе любовь к премирному Простейшему, единому и единственному, чтобы сама любовь к Нему могла быть вместо святых крыльев для мысленного возношения нашего к Нему горé. И таким образом мы всегда как бы «на воздухе», в безвидном единовидном устроении, «будем с Господом»⁷⁶, истинно Единым, воспевая

⁷⁵ Это определение «образа и подобия» Божьего в человеке имеется как у восточных, так и у западных отцов и учителей Церкви. См., напр.: Макарий [Булгаков], архиеп. Харьковский. *Православно-догматическое богословие*. Т. 1. ³СПб., 1868. С. 454 (§ 82 1в).

⁷⁶ 1 Фес. 4, 17. У Леонтьева и Лосева (или в прежних изданиях *Добротолюбия* с неуказанной аллюзией на НЗ) неправильная и искажающая смысл пунктуация.

Троицу тройчески: мысленно, словесно и духовно, и к Ней, как подобает, устремляясь, и восторгаясь, и единовидно соединяясь собственным единением в себе с Единым превыше всякого единения.

Единица есть осязательное начало всякого численного множества, и премирная Единица есть начало всякого являемого и умосозерцаемого множества и всего сущего. Поэтому как всякое число имеет начало от единицы, так всякое существо каким бы то ни было образом проистекает из премирного Единого по причине или естественной, или творческой. Но положение численной единицы, поскольку оно подлежит наблюдению, последовательно определяется своей природой, ибо так как единица есть начало всего числимого, то и чувство, при счислении, ставит ее прежде всего. В премирном же Едином, так как Оно выше ума, усматривается нечто противоположное. Именно, единицу как первичную по природе из всего ум ставит после всего; ибо никакой ум не в состоянии сделать началом премирное Единое и от него переходить на многое, но, напротив, из многого он восходит к Нему и собирается. И как там чувству необходимо численное единое вследствие перехода его во многое, так как иначе невозможно считать или идти вперед [уму], куда он хочет, так здесь необходимо уму многое вследствие восхождения через него к премирному Единому и как бы собирание себя, так как ни с какой другой стороны он не может взойти, как хочет, к представлению о премирном Едином. Таким именно образом ум, при помощи порядка и пути, ему свойственного, начинает от многого, конечною же целью своею делает премирное и верховнейшее Единое. Ибо так как по чувству численное единое вполне понятно и определено, то, естественно, чувство и ставит его первым по положению, как требует его природа. Единица же, искомая умом, будучи премирной и сверхъестественной, не поддающаяся умосозерцанию, пожалуй, слишком далеко находится от свойственного ее природе положения, чтоб с нее начинал ум, но так как она преестественна, то ум преестественно скорее находит в ней не начало, но конец после перехода и, так сказать, перечисления многого. Ибо так как ум от природы обладает мышлением, а премирное Единое само по себе непостижимо и недоступно, то склонность ума направляется даже невольно ко многому.

Не будучи в состоянии бездействовать от мышления и не имея силы обнять верховное и премирное Единое, ум все-таки, взирая на многое, в каждой вещи из всего многого усматривает, что есть нечто умозрительное, не то, что существует, но что принадлежит чему-то единому. И затем, собирая из каждого являемого каждое умозрительное проявление и видя, что они согласны одно с другим, а не противны и что все как бы цветы одного корня и роста, ум последовательно доходит от многого к верховнейшему Единому, из Которого [произошло] многое и все, и естественно собирается от естественных существ в чин сверхъестественный, видя преестественное и пресущественное Единое как бы в зеркале, как свойственно сверхъестественному быть видиму естественным единовидно. Тогда именно ум, неизреченно узревши источное и творческое происхождение благ и красот всего и насладившись пресущественным Единым, неохотно обращается ко многому, хотя оно и прекрасно и причастно «*благой доле*»⁷⁷. Ибо, будучи наибольшим любителем прекрасного, он, естественно, не по своей воле уклоняется от Того, Кто превыше всего, если только как-нибудь не случилось этого с ним по какому-либо обстоянию. Но так как образ существ различен и имеет различное умственное воззрение и ум при помощи их востекает к премирному Единому и преестественному различно, то, по моему мнению, должно в известной последовательности определить [хоть] небольшое какое-нибудь направление пути через многое к пресущественно премирному Единому для того, чтобы ум, восходя как бы по лестнице, совершал свое движение наиболее устойчиво и узнавал, чего именно не достает в этом [движении], находится ли он в том положении, в каком следует, и насколько он им удовлетворяется, и что такое сталкивает и отклоняет его от этой красоты и восхождения или божественного пира, и каким образом ему опять было бы возможно возвратиться туда, откуда он ниспал. Отсюда именно он познает и мрак страстей, и озарение чистого сердца, может увидеть, как в зеркале, познание истины, какова она есть, будет участником небесных видений, узнает божественное чувство, и для него не будет тайною то, растет ли он или идет к умалению: он может достигнуть

⁷⁷ Лк. 10, 42. Перевод (без аллюзии на НЗ) исправлен нами в конце фразы.

многих досточудных знаний и уразумее, какова цель безмолвия и затвора. Поэтому скажем так: все существа разделены на создания, постижимые чувствами, создания умопостигаемые, несозданные умопостигаемые существа и несозданное Единое пресущественное, превосходящее ум⁷⁸. Вращаясь среди них, часто взирая [на них] и избирая в своем подвижничестве безмолвие, око души, то есть ум, восходит от делания наедине того, что подобает, как бы по некоторой ступени, к созерцанию и к достижению истинно сущего, ко вкушению небесного и, при помощи лучей истины, к обращению, восхищению и обогащению до бесконечности присносущим, к чудесному радованию и наслаждению, при содействии же благодати, может быть, к восхищению от земли с течением времени, когда прочно утвердился мысленный свет, — к безразличному отношению к здешнему вследствие обладания сущим превыше ума и представлением себе того, что несравненно превосходит все прекрасное. Хотя же эта священная лестница разделена на пять частей и как бы ступенями восходит к высшей цели, однако ступень от ступени имеет не местное расстояние; но разница и расстояние, отделяющее одну от другой, есть разряд как бы качества или какого-нибудь свойства, как, например, одинаково суть существа создания, постижимые чувством, и создания умопостигаемые. Но вторые намного превышают первые, насколько ум своей красотой превосходит чувство. Опять же, с другой стороны, несозданные умопостижимые существа во многом превосходят умопостигаемые создания, хотя тот и другой порядок их замечен среди существ, однако несозданные умопостигаемые существа стоят ниже несозданного Единого, превосходящего ум. И отсюда становится ясным, что если ум, перешедши от деяния, стоит на том, что превосходит все существа и бывает в той высочайшей сокровенности, лежащей превыше всего постижимого чувством и умом, то это есть

⁷⁸ В этой классификации Каллист в определенной мере следует прп. Максиму Исповеднику. Ср.: прп. Максим Исповедник. *О различных затруднениях*, 41 [в новогреч. переизд. 103] // PG 91, 1305 А. Рус. пер. А. Р. Фокина (литературно более гладкий) на с. 128–129 (там же краткий комментарий, воспроизводящий аналогичные схемы Порфирия и Эриугены); см. также более букв. рус. пер. С. В. Месяц и обширное исследование-комментарий В. В. Петрова в кн.: *Космос и душа* 2005, 147–271 (краткий вариант: БТ 40 (2005), 47–73). См. также: Бриллиантов 1998, 224 и 264.

лучшее его взирание и созерцание как более доступное среди чувственно постигаемых тварей или даже в особенности среди деятельности. Ведь так как ум любит прекрасное от природы, то он должен всячески стремиться к лучшему не только для того, чтобы вкусить [его], но и чтобы подвергнуться лучшему и, как подобает, превосходящему ум изменению. Потому что, как сказано, что ум видит и чем он наслаждается, такое и воспринимает изменение. Однако так как изменяемость, соединенная с природой ума, никогда не отойдет от него, пока будет нынешнее⁷⁹ и, по чьему-то выражению, пока не «*подвигнутся тени*»⁸⁰, то есть пока мы не перейдем от настоящей жизни, показывающей истину «*в зеркале и гадании*»⁸¹, как бы во образе тени, то, уклонившись от созерцания и взирания на несозданное Единое, превышающее ум, должно стараться стать как можно ближе к умопостигаемому несозданному, чтобы опять скорее было достигнуто нами возвращение к несозданному Единому, превышающему ум. Когда же нападёт густой туман, помрачающий мышление и вселяющий в уме небрежение к созерцанию, тогда нам следует деятельно побуждать самих себя к молитвам в смиренном сердце, и когда отступит мрак пред силою молитвы и слезами, тогда опять следует делать как бы некоторым основанием для себя постижимые чувством создания, причем в сердце, вследствие заключающейся в нем духовной деятельности, оживает по-прежнему умный свет, и ум, очевидно, очень разумно занимает власть над деятельностью. Потому что, действительно, ум имеет свойство восходить как бы на какую-то горную вершину или высокое наблюдательное место и созерцать не только невидимое для многих, но и неисследимое и непостижимое. И «без этого никто не увидит» ни самого себя, ни тем более Бога⁸². Теперь, может быть, не будет уже далеким от цели сказать мимоходом об этой деятельности [души].

- 36 Душа заключает в себе три [начала], требующие деятельности: разумное, пожелательное и раздражительное, и три вне себя: стремление к славе, к удовольствию и к обладанию

⁷⁹ Ср., напр.: Евр. 3, 13.

⁸⁰ Песн. 2, 17.

⁸¹ 1 Кор. 13, 12.

⁸² Ср.: Евр. 12, 14.

большим. Эти две троицы душа, взирая разумно на жизнь Иисуса Христа во плоти, четырьмя своими главными добродетелями, то есть мудростью, правдою, целомудрием и мужеством, благодатию Господа Иисуса исцеляет и дает уму возможность непомраченно возвышаться, рассматривать божественное и созерцать Бога. Ибо когда Господь Иисус был возведен Духом в пустыню, чтобы преодолеть борением диавола⁸³, то постом Он уврачевал пожелательное начало, бдением же и безмолвною молитвою [уврачевал] разумное, раздражительное — противоречием; сластолюбие, славолубие и сребролюбие [Он исцелил] тем, что, алкая, не пожелал, как предлагал диавол, чтобы камни стали хлебами, не бросился вниз с крыла храма, чтобы прославил Его народ за то, что Он ничего не потерпел от падения, не согласился поклониться за обещание получения богатства всех царств, но раздражительным противоречием, разумным и справедливым, целомудренным и мужественным, отразил сатану, научая и нас этим поражать его при всяком нашествии. Это же самое каждый увидит и может познать и на кресте Спасителя. Ибо молится ли Спаситель в то время, удалившись от учеников⁸⁴, — это исцеление разумного начала. Бодрствует ли Он, бдит и выносит жажду на кресте⁸⁵ — это врачевство пожелательного начала. Не прекословит, не спорит или не возвышает голоса⁸⁶, хотя на Него и клеветают, и молится за оскорбляющих⁸⁷ — это признак благоустройства раздражительного начала: диавола поражать противоречием, людям же оскорбляющим (как таким, которые и сами терпят насилие сатаны) воздать молчанием, долготерпением и молитвою за них. Подвергается ли оплеванию, приемлет ли заушение, выносит насмешки и глумление⁸⁸ — это врачевание славолубия. Напоется ли уксусом, вкушает ли желчь, распинается, прободается копьем⁸⁹ — это исцеление от сластолюбия. Нагой ли вешается на крест под открытым

⁸³ Мф. 4, 1 сл.

⁸⁴ Мф. 26, 36.

⁸⁵ Ин. 9, 28.

⁸⁶ Мф. 12, 19 (Ис. 42, 2).

⁸⁷ Лк. 23, 34.

⁸⁸ Мк. 14, 65.

⁸⁹ Мф. 27, 34. 48; Ин. 19, 29. 30. 34.

небом, бездомный, презренный всеми, как бы некий нищий и бедный, — это упразднение сребролюбивого настроения. Итак, Спаситель дважды показал врачевство страстей внутренних и внешних: когда начал являться миру с плотию и когда намеревался уйти от мира. Поэтому взирающий на Него, на Его учение и крест и делающий себя, насколько то возможно, подобием Его, разумно, праведно, целомудренно и мужественно, как Он, упразднит злое действие этих страстей и через них всех [других]; воспользуется как должно ими и после них — всеми и будет поистине мужем, деятельным для созерцания и наиболее подготовленным, чтобы простираться к Богу и предаваться мысленному взиранию [на Него]. И таким образом, следовательно, ум его, начавши от многих постигаемых чувствами тварей, и увидев благоустройство их прекрасного создания, и постигши умом умосозерцаемые твари, и перешедши к несозданному умопостижимому, прошел уже как бы четыре ступени на лестнице. После же этого за ним следует божественное и превосходящее ум безмолвие, молчание и изумление — и, короче сказать, взирание и созерцание премирного Единого и единение, превышающее мышление, которое есть верх спокойствия, высший и совершенный предмет желаний, какой только возможен в настоящей жизни, предел истины, приплод веры, светлое сияние ожидаемой славы, основа любви, правило ума, остановка его приснодвижности, недомыслимый покой и единовидное устройство, как бы в залоге деятельность будущего века, вина /причина/ невообразимой радости, сокровищница мира, угашение мудрований плоти, уклонение от настоящего века, устремление к будущему, расторжение страстной жизни, тесная связь с бесстрастием, радостный восторг души и собрание, покой и охрана ее собственных движений и сил — и вообще говоря, божественное разумение и бесстрастие. Итак, уму, одержимому своею беспечностью или каким-нибудь внешним обстоянием, следует ставить своею целью возвращение к свойственной ему красоте созерцания через отвержение страсти, препятствующей ему и удерживающей его от свойственной ему цели, [ему следует обращать внимание,] насколько он отстоит от края своих желаний и почему; находится ли его созерцающее начало среди созданий, постижимых чувством, или умопостигаемых, или среди

несозданных умопостигаемых; отторгается ли он суетными помыслами или в силу какой-нибудь нужды от подлежащего и одного только в действительности Единого премирного, превышающего все единое, и таким образом следует уму устранять посредствующие препятствия, чтобы возвратиться снова единовидно, как требует самый порядок, к созерцанию и взиранию на Единое премирное. Ибо ум, находясь где-нибудь вне премирного несозданного Единого, превосходящего ум, подвергается разделению и не для прекрасного по существу, хотя бы и прекрасно двигался, потому что верховное прекрасное есть превышающее ум пресущественное, несозданное и простое Единое, и это — действительно конечный, противолежащий предел ума. И потому ум, здраво двигаясь, оказывается восходящим туда указанным путем и ощущает единение превыше разума. Итак, насколько есть сил, следует стремиться к бесконечному, исследовать превышающее ум, созерцать безвидное Единое и непосредственно постигать непостижимое, чтобы быть в состоянии получить единственное наследие единого вышнего Бога, благодатию Господа нашего Иисуса Христа и животворящего Духа, через Которых, осияваемые, мы сподобляемся созерцательной благодати и, обóженные по положению своему, становимся богами по дару Божию.

Ум, взошедший в область божественной сокровенности, ³⁷ естественно предается молчанию, объединившись простотою и, следовательно, при участии Духа единственным образом осияваемый Единым превышим мысли. Да и что он может сказать, достигнув превыше своей духовной постижимости, ставши вне всякого помышления и совершенно нагим, как превысший мышления? Ведь если смысл, так сказать, еще и остается в нем, то ясно, что он и мыслит. Ибо всякий смысл бывает после мысли, и если он что-нибудь мыслит, то как он стоит в области сокровенности? Ибо не то истинно тайное, что сам ум видит, если другой не видит. Так как в таком случае многое можно было бы назвать тайным, потому что очень многое, или, так сказать, все, что ум видит, видит он без ведома другого. Следовательно, при таком предположении, тайное будет даже близко к безграничному, что несообразно. Ибо одно есть действительно тайное Единое, к Которому ум восходит как к источнику, от Которого все, как являемое, так

и умосозерцаемое. Без сомнения, и сам ум как восшедший к тому, что выше всего, и являемого, и выражаемого словесно, и мыслимого, становится вне возможности мыслить, видеть, говорить, и он еще не взошел настолько [в высоту] и не находится в божественной сокровенности, пока может говорить; ибо он мыслит. А ведь тайное недомыслимо и, следовательно, свыше разума; значит, ум, восшедши в область божественной сокровенности и объединившись, предается молчанию в силу своего положения не добровольно, но естественно, осияваемый единственным образом Единым, превысившим мысли.

38 Если слова имеют свойство заставлять ум идти вперед и делать успехи, то, следовательно, они возводят его с успехом туда, куда не достигает слово, то есть к делу, совершаемому молчанием. Если, положим, слова всегда могут быть присущи уму и душа всегда нуждается в них, то я не вижу, какой умственный успех бывает от употребления речи. Ибо пользование речью не полезно не только для делания, но в такой же степени и для созерцания постольку, поскольку ум восходит от слов, представляющих образ существ, к просто и свыше слова безобразному и исключительно и истинно Единому, так как и всякое слово является предметом не главным или, вернее сказать, бывает препятствием. Ибо эти слова вообще употребляются при переходе в случае надобности от [одной] мысли к другой, то каким образом простое, самостоятельное, неограниченное, безобразное и совершенно Единое, пребывающее истинно и превыше слова, будет нуждаться в словах, чтобы куда-нибудь перейти? Или как Оно могло бы быть обнято словом? Ведь слово обыкновенно заключает в себе некоторым образом объем понятия, но это [Единое премирное] необъемлемо как неограниченное и безобразное. Если же слово не может соответствовать Единому тайному, превосходящему ум как непостижимому и безобразному, то Единому будет сообразно разве только молчание. Итак, успевшим в молчании следует прекратить пользование словом, потому что они прежде достигли до простого созерцания без помощи очертаний и образов.

39 Если слова свойственны узнанному, тайное же неизвестно, то, следовательно, тайное вне слова. Ибо если неведение тайного выше знания, превысшее же знание не требует несколько

знания, то оно гораздо менее будет нуждаться в слове. Итак, ум, восшедший к тайному просто Единому, естественно предается молчанию; и если он не молчит естественно и непринужденно, то [в своем] восхождении он еще не достиг тайного и преупрощенного Единого.

Подобно тому как люди, предающиеся безмолвию, иногда 40 выходят из кельи и самым опытом распознают разницу между сидением [в ней] и выходом, так, конечно, и испытывающие молчание и снова обращающиеся к речи, приседящие созерцательно славе Божией, знают о себе самих, в каком устроении застает их молчание по природе, а не по произволению и какими они бывают, чувствуя склонность говорить, молятся ли они тогда, когда на них самих найдет молчание, или даже вообще им бывает невозможно иногда и раскрыть уста в таком устроении? Ибо они те же ангелы на земле, единовидно, безвидно, безочесно, безобразно и просто соприкасающиеся с истиною в непреходящих взираниях ума, только ощущая в себе изумление и удивление, ничего не помышляя, но, скорее, безочесно устремляясь к безначальным и божественным осияниям. Когда же ум как подверженный изменямости нисходит оттуда, то они получают возможность говорить и мысленно переходить ко многим и разнообразным переменам. И, чтобы снова к ним возвратилось устроение молчания как гораздо лучшее речи, они охотно предаются безмолвию, и охраняют свои чувства вместе с их впечатлениями, и всячески стараются избежать вместе с разговором и самого мышления, чтобы и им можно было говорить с Давидом: *«Я онемел, и смирился, и замолк, лишившись благ»*⁹⁰. Ибо даже и добрая речь ниже разумного молчания.

Божество ни вполне явлено, ни тайно, с другой стороны. Но 41 что Оно есть — это открыто и притом очень ясно, а что Оно такое по существу — это тайно. Громадная же разница знать, что Оно такое, от знания того, что Оно существует. Ибо последнее обнаруживается из деятельности, а первое — что Оно такое — зависит от сущности, и даже ангелам отказано в знании этого относительно Бога. Ибо Бог бесконечное число раз бесконечно выше всякого бытия, выше всякого ума и помышления,

⁹⁰ Пс. 38, 3.

поэтому когда ум достигает доказывающего бытие Божие, тогда он может много говорить и наилучшее любомудрствовать, может называться любомудрым и богословным. Когда же, возвысившись и превзошедши мысль о том, что Божество есть, объятый божественною сокровенностью, приводимый в движение представлением себе того, что такое Оно есть, он, как естественно, действием благодати станет при этом и совершенно безвидным, неосязаемым, безочесным, то всякое слово, могущее говорить что-нибудь о Боге, остается бездейственным и ум, объединившись и погрузившись в недомысленное, пребывает без движения, и тогда, став [частью] того, что вне всего⁹¹, где не выступает в пестрых образах никакое слово, ни мысль, ни помышление, но господствует простота, непостижимость, безмолвие и изумление, безобразное, бесконечное, неограниченное, — он видит странным образом видение невидимого и безвидный вид, причем и сам он становится отрешенным, безвидным в своей правильности и отпечатлевает на себе⁹² соответственное невидимо созерцаемому им и безочно зримому⁹³, короче сказать — божественную и преестественную красоту, и прославляет Бога, создавшего его таковым.

- 42 Бог, Который выше всякого соединения, называется Единым не потому только, что Он прост, но потому, что Он один только истинно и существует во всем том, что, как говорится, существует и имеет бытие от Него. Ибо не истинно и не просто сущее не есть также истинно и просто Единое. И как сущий таким же образом повсюду непостижимо и как Единый, не похожий на все, Он совершенно вне всего. Как вечный, Он не имеет ни начала, ни конца Своего бытия, и во всем одинаково Он пречисто сияет божественным лучом Своего промысла, хотя и не всё одинаково воспринимает Его. Кроме того, как беспрепятственно познаваемый всеми [созданиями], для того чтобы быть видимым повсюду, единовидно превыше

⁹¹ Принадлежит трансцендентному (по ту сторону лежащему) миру (Н. Л.). Мы бы перевели: «и тогда весь становится запредельным всему миру» (А. Д.).

⁹² ἀναχρῶννύμενος — букв. «окрашивается», ср. выше, примеч. 50.

⁹³ καὶ ἀνομιάτως ἐπιβεβλημένα — ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, IV, 11 (Vol. 1, p. 156: 18–19 Suchla; PG 3, 708 D 9: ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομιατοῖς ἐπιβολαῖς).

мысленного единения, Он требует ума цельного, безвидного, безобразного, бесцветного⁹⁴, неприкосновенного для каких бы то ни было существ, вполне отрешенного, восходящего горé в бесконечность беспределия, времени, места, природы и того, что относится к ней.

Когда бывает духовное соприкосновение, происходящее 43
свыше мышления между Богом и умом, тогда, как говорят, ум мысленным чувством совершенно принимает образ сверхъестественного тайного Единого, превышающего собственную природу ума. Однако же то, что испытывает сам ум, бывает сообразно с его природой, очищенной благодатию, ибо мыслить для ума значит то же, что видеть для глаза. Итак, подобно тому, как смотрящий внутрь во мраке ничего не видит кроме того, что видит как будто один этот мрак, и чувствует, что не видит, ибо если бы он закрыл глаза, то, может быть, подумал бы, что вокруг него есть свет и какие-нибудь из предметов. Теперь же, видя, он ясно видит, что не видит, и чтобы зрительная сила проникла внутрь мрака и знала сокровенное, это свыше природы глаза, но это не значит, что глаз за собой не замечает того, что он не видит, таким же образом, конечно, бывает и с умом: востекши до божественной сокровенности и ставши превыше мышления, он, действительно, ничего не созерцает — да и как это возможно? — однако же он видит, что он не видит и что То, чего он не видит, есть Единое, как бы сокрытое некоторым мраком, из Которого проистекает все каким бы то ни было образом сущее, или видимое, или умо-зримое, будет ли это сопричисляемое к твари или же вечносущее несозданное. И если бы он не созерцал, то он не видел бы, как он сам простирается превыше себя. Теперь же, созерцая, он весьма ясно созерцает, что он не созерцает, будучи превыше созерцания, и что невозможно, чтобы было созерцаемо то, чего он не созерцает. И свыше природы ума — войти внутрь и узреть божественную и выше ума Единую сокровенность. И только очень чистому уму, созерцающему в Духе, свойственно взглянуть в божественный мрак этой сокровенности и представить себе несказанную Единицу, лежащую превыше всего в неизглаголанной тайне, и увидеть, что он ничего не созерцает

⁹⁴ Ср. примеч. 50 и 92.

внутри божественного мрака. Ибо не замкнутый, не сомкнутый и не бездействующий мысленный взгляд имеет ум тогда, когда видит, что он не созерцает ничего, кроме божественного и просто в сокровенности Единого. И это признак неведения. Но когда он станет созерцать более ясно, тогда он восходит к превышающему ум и тогда созерцает свою собственную незрячесть, созерцая в сокровенности простейшего Единого. И хотя он даже очень ясно видит, что Единое есть То, от Которого происходит все, и что Оно есть тайное, он не видит, что Оно такое. Поэтому и говорят, что ум устремлен в то, что превышает его собственную природу, когда он взирает в простейшую сокровенность Божию. А возможность такого состояния по природе бывает с ним в том случае, когда он станет чистым, и, можно сказать, быть таким по природе значит для него — приходить в вышеестественное состояние, безочесно, то есть недомыслимо, устремляясь к божественной и преепростейшей свыше ума Единственной сокровенности. Ибо в таком случае ум не имеет никакого познавательного восприятия, кроме мысли о непроявляющемся Едином. Но, достигнув туда свойственным ему движением, он заканчивает его остановкой и покоем. Не говорю «остановкой от созерцания», ибо это было бы болезненное состояние безумия, но я говорю «об остановке и покое» от перехода от мысли к мысли или [от созерцания] к созерцанию. Ибо ум, воспрянув туда, впадая в глубину бесконечности и беспредельности, в мысленном свете достигнув непостижимого в этой божественной необозримой сокровенности, затмевается, так сказать, и останавливается, не ощущая ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости. Но хотя [в этом случае] ум и не переходит [от мысли к мысли], однако он приводится в действие мысленным светом, взирая неподвижно в пресущественную сокровенность, единственно и единовидно повергаясь в недоумение и украшаясь неприступною внутренностью непроявляющегося озарения. А если бы он был бездействен от созерцания, то как же бы он испытывал изумление и просвещение? Но говорится, что ум, достигнув туда, останавливается в том смысле, что он не переходит [от одной мысли к другой], созерцая Единое и испытывая сверх того красоту Единого, восхищаясь и просвещаясь ею, он и останавливается без движения, но не так, чтобы

он уменьшал собственное наслаждение созерцанием, — ибо это было бы слабостью, которой следует избегать, непохвальной и полной мрака неведения — не созерцать никак и нигде, — но так называемая остановка ума наступает после непреступного осияния света. И созерцание стремится не к переходу [от одной мысли к другой], но к прекращению и остановке [движения ума], ибо это сверхъестественное и сокровеннотайное пресущественное Единое бесконечно и непостижимо для всякого ума и не допускает, чтобы ум при созерцании, поскольку он бывает причастен подобающего ему очищения и божественной помощи, созерцал Его в каком-нибудь другом направлении; и от этого божественного созерцания, от превосходной красоты и бесконечности он уклоняется не иначе, как только отвлекаемый чем-нибудь в случае пристрастия или принятия [постороннего] или вследствие какой-нибудь естественной изменчивости, которой он подвергается.

Природа ума — мышление. Мышление же состоит в дви- 44
жении и переходе [мыслей]. А так как ум, становясь в Боге, находится превыше мышления и движения, то по справедливости можно сказать, что ум, совершенно представляя себе Бога, становится выше своей собственной природы. Ибо всякая мысль, очевидно, происходит, по самой природе, от предмета. А где не созерцается предмет, там мысли и не рождается, и не бывает вовсе. Но Бог, никаким образом не могущий быть видимым вещественно, естественно дает уму образы из предметов, окружающих его, среди которых он, очевидно, действует и которые занимают место силы, происходящей от кого-то сильного. Итак, поскольку ум привык во всем другом видеть силы вместе с сильным, то он стремится наблюдать это и относительно Бога. И не будучи действительно в состоянии [этого делать], — ибо это свыше природы всякого созданного ума, — он созерцает окружающее Бога и незримо представляет себе Бога, как говорится, простою и собранною мыслию. Ощувив мирный воздух и достигнув божественного благоволения, [ум], при действии в нем самом божественного и поклоняемого Духа, от помышления чаще восторгается в безвидное, бескачественное и простое устройство, входя очень скоро внутрь сердца преестественною силою духа, пребывая в представлении себе Бога и ничего не помышляя, но становясь

выше мышления. От чего, то есть от созерцания сущего вокруг Бога, ум восходит к представлению себе божества, ставши, как сказано, простым, [почему и] говорится, что он находится в состоянии, превышающем его собственную природу, так как бывает выше мышления.

- 45 Необходимо, чтобы все, называемое тайным, имело что-нибудь проявляющееся, из которого бы было видно, что оно тайно. Ведь иначе оно более всего походит на несуществующее. Ибо вообще все, что не представляет проявления своей сущности, доступного каким-либо образом познанию, может быть равным вовсе нигде и никак не существующему. Без сомнения, конечно, и тайности Божией соприсущи некоторые проявления ее. Следуя за ними, ум получает ощущение божественной сокровенности, восходя от постижимого в Боге к непостижимому. Достигнув последнего, он понимает, что существует достоверно нечто, ускользающее от его собственного естественного постижения, превосходящее всякую, какую бы то ни было, умственную и даже ангельскую способность постижения, как превысшее света, причина, начало и конец всякого естества, существа и всякой сущности, само же будучи сверхъестественное и сверхсущественное, находясь бесконечно превыше всякой сущности, нерожденное, безначальное, неограниченное, просто необъемлемое естеством, местом, временем; и это есть тайное Единое превыше ума, и из Него естественно проистекает способность постигать божественное, которая, конечно, очень велика и снова простирает нас к себе горé, как бы окружая умственными руководствами, обращениями и стремлениями к начальному тайному преестественному Единому, настолько соединяя нас с Ним, насколько можно уразуметь, что Оно существует, что Оно есть Единое, а также и то, что во всяком случае недоступно для мышления знать, что такое по существу есть тайное Единое. Но каким образом могло бы слово проникнуть в то, что превыше ума и не поддается размышлению? Слово не может проникать это умопостигаемое [Единое], но ум в состоянии безгласно, несказанно, в молчании свыше разума единовидно взирать как на тайное, и радоваться о Нем как о причинном и промыслительном [начале бытия], и вполне последовательно для разумной природы ума изумляться [пред пресущест-

венным Единым] как пред превысшим света и превысшим благодати, превысшим премудрости и превысшим силы, и от этого наслаждаться божественным веселием — изумляться пред всем вообще, в чем проявляется пресущественное тайное Единое, как пред бесконечным и безграничным. Но было бы непоследовательным, чтобы ум, находясь в таких [условиях], пользовался словами и искал выхода, переходя [от мысли к мысли]. Итак, тот, кто пользуется не молчанием, но речью, далек от высокого устроения ума, ибо это высокое устроение его, как согласно могут подтвердить люди, ничего не предпочитающие истине, состоит в достижении самого высокого в его деятельности. Наивысшее же [в ней] есть взирание его к самому высокому, совершающееся, как говорят, незримо: следовательно, гораздо реже и безмолвно.

Когда ум *безочесно* (ἀνομιάτως) взирает к божественнейшей ⁴⁶ единственной сверхначальной и самой *верховой сокровенности* (κορυφαϊοτάτῃ ἀποκρυφιώτητι)⁹⁵, то и впечатление [от созерцания] также незримо сходит оттуда на ум единовидным и единственновидным⁹⁶, исполненным превосходной, пресветлой и неизреченной красоты, увлекая ум среди молчания в глубину удивления и изумления. Занимая сначала сердце духовною деятельностью и сладкою радостью, оно становится для ума мысленным светом, осиянием и, в соответственной мере, божественною любовью и светлым веселием; свой же источник оно имеет в Боге, откуда исходит всякое благое даяние при посредстве чистоты ума, а вещество свое, как мог бы иной выразиться, оно получает то из божественных указаний Писаний, то из разумного и правильного созерцания существ среди безмолвия и молитвы. Ибо тайное внутреннейшее Единое божества, высшее мысли, бывает видимо не как-нибудь случайно, но в единовидном свете, происходящем оттуда, преисполняющем умственное взирание и созерцание. Но кто не испытал этого, тот разумно и сознательно восходит извне⁹⁷

⁹⁵ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О таинственном богословии*, I, 1: ἀκροτάτην κορυφήν... τῆς κρυφιούστου σιγῆς γνῶφον... ἐν τῷ... ἀοράτῳ... τοὺς ἀνομιάτους νόας // Vol. 2, p. 141: 3 — 142: 2–4 Ritter; PG 3, 997 B. Ср. также примеч. 93 (В. Б., А. Д.).

⁹⁶ «единственным» Лосев.

⁹⁷ То есть путем внешней философии, рассудочного познания (В. Б.).

к преестественному тайному простому Единому, не будучи ни сердечно трогаем, ни осияваем, конечно, умственно.

- 47 Самое ясное единовидное и единственновидное созерцание ума в Боге, устремляясь к единственной божественной сокровенности и к свету, блистающему из нее, приняв божественное озарение от безначального и бесконечного светолития, требует молчания не только уст, но и ума. Ибо возможно, что и при молчании уст ум располагается внутри себя, переходит в помыслы и мысли и разнообразит свои впечатления. Это было бы выражением внутреннего настроения, далее которого ум восходит к самой простой невоображенной сокровенности божественной Единицы. Ибо иное [дело] — созерцательное [устройство] ума, а иное — расположение и размышление, которое относится к выражению внутреннего настроения ума. Поэтому ум, вращаясь среди созданных и сложных предметов или различных в каком-либо другом отношении, сначала созерцает их и потом в таком состоянии помышляет [о них], уже разнообразя свои впечатления. Если, может быть, часто по поводу одного предмета ум может найти немало мыслей, то [при обращении] к той единственной, единовидной, самой внутренней божественной сокровенности он, правда, напрягает и простирает свое созерцательное око и освещается простотою божественного света, но вовсе не может размышлять, находясь в таком расположении. Ибо единственная простота уклоняется от какого бы то ни было умственного перехода или разнообразного настроения, и сокровенность не допускает, чтобы размысливший, что она такое, выразил это внутренним представлением или устами. Именно вследствие этого человек, поднявшись умственно до единственной славнейшей божественной сокровенности, естественно блюдет молчание и устами, и умом.

- 48 Когда ум в своем обращении направится всецело к Богу, и созерцательная сила его будет исчерпана пресветлейшими лучами божественной красоты и безобразно взойдет до простоты и безграничности тайного Единого безвидного, и станет он единым сам для себя вследствие собственного своего стремления к Единому и взирая при вдохновении Духа, тогда он явно бывает в младенчески безмолвном устройении по самому образу мыслей и вкушает неизреченного и сверхъ-

естественного Царствия Божия по слову Господа, говорящему: *«Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»*⁹⁸. Ибо тогда ум становится независимым и во всех отношениях ничем не сдерживаемым, превосходит границы всякого познания, всевозможного мышления, всякого соединения и разнообразия, устремляясь горé к невыразимому и непознаваемому, которое превышает ума. Вследствие этого, разумеется, ум, естественно, и хранит молчание по причине своего устройства, которое не только выше слова, но и умственной деятельности, и вместе с тайным и безвидным заключает в себе сверхъестественное, приятное и сладкое в мере, необходимой для умственного наслаждения.

Созерцательные умы, видя Бога в виде безвидном, в пре-⁴⁹ естественнейшей⁹⁹, невещественной и несложной красоте, в простейшем лице как единовидное Единое, увенчанного бесконечными благами, украшенного неисчислимыми красотою, озаряющего всякий ум, как бы лучами, световидными [потоками] красоты, [видят в Нем] несказанное и неизъяснимое блаженство, обильный источник доброго и прекрасного, бесконечно текущий и неиссякающий, неисчерпаемое, бесконечное, неистощимое сокровище славы, преисполняющее незримые умы¹⁰⁰ самого величайшего наслаждения, радости, сердечной сладости, чистого веселия, таинственно происходящего вечно текущим потоком из Той божественной и преестественной Единицы, Которая лежит горé в недоступной сокровенности. [Созерцательные умы видят] также, какое и сколь великое неисследимое и необъятное море изливается из той несказанной благодати и неизъяснимой любви, непостижимого промысления, в неограниченной силе и невыразимой мудрости, видят недомыслимое для ангелов и самих серафимов как существующее превышает всякого ума. Видят даже и то, что с настоящего времени как бы зарождается в нас неизреченным образом, в будущем же придет в обновленное устройство и как бы возродится и совершится; что изумляет и херувимский ум, если он даже только как-нибудь слегка решится помыслить об этом. О, благодать, и совет Божий, и любовь, и милосердие!

⁹⁸ Мф. 18, 3.

⁹⁹ ὑπερφυστάτης: «пресветлейшей» Леонтьев, Лосев.

¹⁰⁰ ἀνομιμάτους νόας, «неочитые умы», см. выше, примеч. 95 и 93.

О, сила, и мудрость, и промышление Божие! Действительно, «блаженны те, коим отпущены беззакония и коих покрыты грехи»¹⁰¹ и «блажен человек, которого наставит Господь и от закона Своего и Духа научит его»¹⁰²!

50 В Духе и истине открывается невидимое для живущих в мире, не могущих принять Святого Духа, как сказал Господь¹⁰³. А сердечные очи тех, для которых предпочтительнее удалиться и селиться вдали от мира и того, что в мире, осенил божественною благодатию умственный свет, «с высоты восход»¹⁰⁴ умного солнца, и помощь для них у Бога, так что «восхождения свои они полагают в сердцах своих»¹⁰⁵ и просвещаются богозрительными осияниями, как подобает им, и в них очень ясно усматривается как весьма многое божественное и умственное, так и достойное духовного взгляда, сверх того — также и будущее вечное и неизбежное устроение обновления праведно поживших не только в том виде, в каком оно не будет доступно чувству, но уже и свыше ума. Ибо тогда совершенно изменятся ставшие достоянием того, что превыше ума, и сделавшиеся причастниками той жизни и наслаждения превыше всякого помышления, становясь как бы богами по положению, наслаждаясь и радуясь пред сущим по естеству Богом сверхъестественным благам, происходящим от вышнего и единого естеством Бога, стоя вокруг Него, и всесвященно совершая божественный и свыше ума праздник с возможно большею чистотою, и составляя одно очень радостное сердечное наслаждение этим благословенным увеселением и торжество со всеми умными чинами ангелов. Это какой-то великий и недомысленный поток чистого восторга от высоко прекрасного. Ведь если доступная чувству красота, будучи воспринята умом посредством органов чувств, несмотря на то что она ограничена и скоротечна, не проста и не несоздана, все-таки доставляет обыкновенно душе не неприятное наслаждение, то для людей, имеющих ум и разумно сообра-

¹⁰¹ Пс. 31, 1.

¹⁰² Ср.: Пс. 93, 12.

¹⁰³ Ср.: Ин. 4, 23; 14, 17. Двузначность фразы сохранена в славянском переводе: «Духом и истиною открываются в мире убо сущими невидимыя немогущим Духа прияти Святаго» (В. Б.).

¹⁰⁴ Лк. 1, 78.

¹⁰⁵ Пс. 83, 6.

жающих, не трудно заметить и понять, чем они могут стать, достигая умственного, но притом такого, которое свыше ума неограниченно и не скоротечно, не создано и не получило начала, но проистекает от Бога, от Которого происходит все прекрасное и доброе, и притом для радости, и восторга, и божественной жизни, достойно того¹⁰⁶ века и устроения.

Отрешившись от временных и местных протяжений, рас- 51
стояний и от ограничительных свойств естеств¹⁰⁷ и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим вследствие единовидной простоты и несложной и безвидной жизни, так как без всякого покрова и преграды вследствие покоя мыслей и безмолвия он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности в духодвижной божественной силе и осиянии сердца, которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума простираются в бесконечность. Тогда мир Божий восходит в душе, и на нее изливается неизреченная радость и невыразимый восторг от Святого Духа, и изумление превысшее разума овладевает ею среди ее тайного песнопения. Не явлен будет, но уже *«зрится Бог богов в Сионе»*¹⁰⁸, в уме высокопарящем и обращенном горé. *«Господи, Боже сил, блажен человек, уповающий на Тебя»*¹⁰⁹.

Когда ум, просветившись, повергается в изумление от недо- 52
мыслимого безмолвия, видя себя между Богом и божественным, тогда он вкушает, насколько возможно, истинные плоды духовного разумения, обоживается, радуется, преуспевает в божественной любви, вовсе ничего не говоря, никаким образом не проникая ни вглубь себя, ни вне¹¹⁰ по своему расположению, даже и не размышляя, но умственно видя единственным образом во свете истины и духа и делая себе из видимого непреходящее наслаждение.

Когда взор ума, склоняясь внутрь сердца, видит осия- 53
ние Духа, текущее из него не иссякая, тогда именно *«время молчания»*¹¹¹.

¹⁰⁶ Будущего (Н. Л.).

¹⁰⁷ φύσεων: «естества» Лосев.

¹⁰⁸ Пс. 83, 8.

¹⁰⁹ Пс. 83, 13.

¹¹⁰ Вариант: «внутрь» (Н. Л.)

¹¹¹ Еккл. 3, 7.

54 Когда весь умственный взор увидит Бога, скорее же, когда весь ум будет в Боге или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает *«время молчания»*¹¹².

55 Когда ум в причастии Духа, созерцательно предстоя в действительности Богу, подобающим образом наслаждается славой и блеском от лица Божия, тогда вполне естественно следует молчать и смотреть спокойно и безмолвно. Если же между умом и Богом каким бы то ни было образом случайно произойдет какая-нибудь мрачная тьма, то должно сейчас против мрака бросать как бы некоторый огонь, естественным образом световидный и пылающий, слово, хотя и краткое, но отличающееся божественной силой выражения, для того чтобы, таким образом уничтожив поскорее мрак светом и теплотою мглу и точно так же просветивши ум и согревши его этим самым, он снова, как и прежде, мог быть с Богом, и созерцать красоту Его, и как подобает наслаждаться ею, украшаться и ощущать ее — говоря вообще, [испытывать] все то, что совершается после умственного устремления через принятие животворящего Духа от Бога, и, конечно, при этом становиться простым¹¹³ и, следовательно, отрешаться истиною и духом в Боге от всего, и даже самого того, что вокруг Бога. В такое состояние, как справедливо и прилично, приходит созерцательный ум. Но тот, кто предается исключительно одной деятельности, еще очень далек от такого устройства как не соединившийся очевидно еще с самим собою и через себя самого с Богом. Итак, не удивительно, что он как может воспекает и говорит много и часто о божественном, совершенно утрашая и отражая, как бы непрерывными своего рода нападениями с этой стороны, сильно враждующего и ожесточенно воющего против нас. Ибо придет свое время и для него, под влиянием, конечно, духовного наития, когда как бы искровидное озарение многих божественных песней, пений и слов сольется в один светоч, когда он поразит врага легче, и даже смертельным ударом, то есть сожигая и разрушая или, скорее, уничтожая тьму его, а себя самого просвещая огненным сиянием, согревая и как можно

¹¹² Там же.

¹¹³ В слав. *Добротолубии «простретися»* (Н. Л.).

более воодушевляя к божественной любви, вознося к Самому Богу в молчании сердечную песнь и изумление и представляя себе самому наиболее дивные чудеса тайн. Не без основания ведь ублажаются терпящие Господа, но, конечно, потому, что по прошествии времени они наследуют, как и кроткие, духовную землю обетования во Христе, Господе нашем.

Когда ум, освещаемый каждым из светоизлияний Духа, 56 приходит в смущение и недоумение и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда — «*время молчания*»¹¹⁴.

Когда же ум чувствует, что он как бы утомился от самых 57 ясных из созерцаний и желает выйти [из этого состояния], чтобы, ослабив напряжение, каким-нибудь образом достигнуть [в промежутке времени] отдохновения, — тогда, естественно, «*время говорить*»¹¹⁵, однако выражаясь кратко и свойственно божественному осиянию.

Когда ум, среди вод избегая мысленного Фараона, прохо- 58 дит свою ночь при освещении огня и свой день под покровом облака¹¹⁶, тогда вслед за разумным молчанием наступает и время покоя и действительно начало очищения для души. Когда же против него выступает страшный умственный Амалик и следующие за ним полчища, возбраняющие проход в землю обетования, тогда для него наступает подходящее «*время говорить*»¹¹⁷, причем, однако, он возносится к Богу в мысленном деянии и подобающем созерцании, подобно тому как Моисей древле возносил свои руки при помощи Аарона и Ора¹¹⁸.

Когда из бездны божественного источника и от умственного 59 взирания из сердца изобильно исходит духовная сила, тогда настает естественно «*время молчания*»¹¹⁹. Ибо тогда неизреченно совершается служение и именно поклонение умом Богу «*в истине и в духе*»¹²⁰, и притом истинным духовным чувством.

¹¹⁴ Еккл. 3, 7.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ См.: Исх. 13, 21.

¹¹⁷ Еккл. 3, 7.

¹¹⁸ См.: Исх. 17, 12.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Ин. 4, 24.

60 Когда вследствие мысленного взирания к Богу разумная часть души всецело наполняется божественным изумлением, а умозрительная — видением, а душа — также и восторгом, тогда, без сомнения, *«время молчания»*¹²¹. Ибо в Духе ум весьма осязательно усматривает истину в собранном виде и, поклоняясь в изумлении, чтит сияющего в нем Бога.

61 Те, которые поклоняются Богу подобающим образом *«духом и истиною»*¹²² и служат Ему как приличествует, поклоняются и служат не только не на определенном месте, но ничуть не менее также и не словесным произношением. Ибо, подобно тому как духовное чувство, возвысившись вследствие праведности, вовсе не решается поклоняться на месте Неописуемому, у Которого нет никакого *«места покоя»*¹²³, так, разумеется, соединенное с истиною, оно, естественно, соблюдая должное, вовсе не допускает поклоняться и, следовательно, служить¹²⁴ разнообразием слов и ограничением произношения бесконечному и безграничному, безначальному, и безвидному, и совершенно простому, и, вообще говоря, превысшему ума, всякий раз, когда, конечно, придет время уму единовидно просвещаться, вследствие влияния и наития Духа, познанием божественной истины¹²⁵. В это именно время ум, ставши совершенно свободным вообще от всего и даже некоторым образом вышедши из самого себя, вполне понятно, уже становится вне возможности не только говорить, но даже и мыслить, так как он с радостью и изумлением, при помощи духовного света, направляет свое внимание и созерцание к тому, что выше и слова и разума, и в единении, превосходящем его самого, становится некоторым образом недвижимым и непреходящим просто вследствие незримого устремления.

62 Уму, внимающему себе самому, должно, по справедливости, управлять собственным духовным устройением осмотрительно, разумно и мудро, и когда он заметит, что созерцает простые и невоображенные тайны богословия, то [ему следует]

¹²¹ Еккл. 3, 7.

¹²² Ин. 4, 24.

¹²³ Ис. 66, 1. Оба русских перевода в этой и предыдущей фразе нами исправлены.

¹²⁴ «Служит» в рус. переводах — опечатка.

¹²⁵ Ср., напр.: 1 Тим. 2, 4.

тотчас спокойно останавливаться в молчании, не без удивления и притом недалеко от своего сердца, действующего в духе и, разумеется, осияваемого им. Ибо тогда *время* не только спокойствия чувств от всего доступного им вообще, но также и *молчания*, какое бы слово ни искало исхода [из уст]. Поэтому для разумеющих тогда бывает более удобный случай для умственного пребывания в спокойствии и невидении, хотя бы и потребовалось что сказать. Ибо тогда всецело должно предаваться неподвижности в чувствах, в словах, в помышлениях для того, чтобы ум непосредственно и как следует, будучи вполне единым, мог в единовидном и единственновидном взирании свободно [и] позволительным образом увидеть бесконечность и безначалие, превышающее мысль, а также и непостижимость и, вообще говоря, прочие божественные, непреложные и совершенные свойства единого и единственного триипостасного Бога, и соединяться, соизменяясь с созерцанием, упрощаясь и вообще становясь боговидным божественною благодатию с радостью и удивлением. А так как ум хотел бы держаться такого устройства, если бы было возможно, но, разумеется, вовсе не может, будучи изменяемым и живя с изменяемым и будучи соединен некоторым образом с телом и окружающими предметами, то он по разумным соображениям не должен отделяться, далеко отклонившись от единовидного взирания, и быть многоречивым, но говорить немного, и притом от божественных озарений, чтобы не только скорее ему можно было снова обратиться к единению с Богом, превышающему ум, но и чтобы ощутить более ясное единение и притом не в меньшей мере и более продолжительное. Ибо поскольку ум хранит каким бы то ни было образом собранность в себе и нерассеянность, постольку обращение его к божественному единению происходит скорее и он соединяется, при более ясных и притом, конечно, при более действительных облистаниях света вследствие совершенно непрерывного общения с божественным.

Когда ум изменяется под влиянием божественного единовидного проявления вследствие мысленного взирания, и озаряется недоразумеваемым, превысившим всякого знания, и становится нераздельным, простым, неограниченным, как бы единственным образом осияваемым во мраке, созерцающим

красоту неограниченную вследствие превосходства над простотою, безвидную вследствие преимущества перед всяким видом, безначальную вследствие положения выше всякого начала во всех отношениях — [красоту, которая] сама необъятна, но заключает в себе границы всего и все содержимое в ней, все наполняет как [всем] преисполненная, тогда как сама бесконечна; короче сказать, когда вследствие презрения всего сущего ум при взирании на Единое увидит все неизреченным образом умственной силы превыше мышления, тогда *«время молчать»*¹²⁶ и таинственно и премирно или, так сказать, незримо или невыразимо вкушать единовидное наслаждение в божественнейшем тайноучении истины. Когда же сказанного нет в уме и вокруг него замечается разделение, тогда *«время говорить»*¹²⁷, однако говорить такое, что способно возводить к молчанию. Ибо благовременное молчание, превысшее слова, может быть названо вполне справедливо несравненно превосходящим всякое слово. Поэтому и дивный Соломон, который очень высоко ставил именно это молчание, говорит: *«Время молчать и время говорить»*¹²⁸. Самое лучшее и, конечно, дело первой важности — блюсти благовременное молчание. Если же оно почему-либо еще не наступило и ум не достиг еще единовидно того, что выше слова, то, по крайней мере, и благовременная беседа пусть будет делом второстепенным. А чтобы речь была родственна и близка к молчанию, пусть благовременно совершается как молчание, так, конечно, и разговор, и пусть усиливается прийти к прекращению речи тем, чтобы говорить и размышлять непрестанно о божественном, рассматривать тварь и созерцать в ней, как в зеркале, Творца ее¹²⁹, когда она, сколько возможно, говорит о Нем. Вот это и значит говорить благовременно. Итак, следует и выразить сообразное тому, как понял.

- 64 Когда ум, прошедши через все здешнее и восшедши естественным образом горé, радостно молчит, тогда именно время наслаждаться премирным и невыразимым, время осияния и мысленного света, единения ума и созерцания простоты,

¹²⁶ Еккл. 3, 7.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Ср.: Рим. 1, 20.

безграничности, беспредельности, пресветлого познания и, вкратце сказать, — время восприятия и усвоения духовной мудрости, посредством которой ум усовершенствуется в отрешении от всего и в молчании, почувствовав среди исступления невыразимый восторг.

Когда душа замечает, что она «*упивается*» чувством истины, как бы «*преисполненною чашею*»¹³⁰ благодати, и становится вне себя, тогда, очевидно, бывает «*время молчания*»¹³¹.

Когда расположение внутреннего человека хочет восклицать: «*Господи, как умножились гонители мои! Многие восстанут на меня*»¹³², — тогда «*время говорить*»¹³³, говорить же как прилично, не пустое¹³⁴, но против врагов целесообразное и подходящее как должно.

Когда «*свет лица Господня*»¹³⁵ явится над душою так, что она вследствие этого станет украшаться, просвещаться и изливание божественного веселия устремится на нее, тогда, разумеется, «*время молчания*»¹³⁶.

Когда она увидит «*восстающих*» на нее «*неправедных свидетелей*»¹³⁷, допрашивающих ее о том, чего она не знает, и смущающих ее, тогда, действительно, «*время говорить*»¹³⁸ и даже возражать.

Во всем сущем и умосозерцаемом самая верховная и, так сказать, самая высокая или даже наивысшая красота, а также и благо есть Бог. Во всем же видимом человек есть лучшее [создание], по самой природе отстоящее [от тварей] на громадный промежуток, и, без всякого сомнения, он несравненно превосходнее [их], а по благодати он, действительно, превосходит даже ангелов. Именно, созерцательный ум среди очень многого, находящегося между Богом и людьми, приближаясь к тому, что превыше мысли, становится исступленным, когда он еще не испытал в изобилии просветительной благодати.

¹³⁰ Пс. 22, 5.

¹³¹ Еккл. 3, 7.

¹³² Пс. 3, 2.

¹³³ Еккл. 3, 7.

¹³⁴ В подлиннике игра слов: ὡς εἰκός, οὐκ εἰκαῖα.

¹³⁵ Пс. 4, 7.

¹³⁶ Еккл. 3, 7.

¹³⁷ Пс. 34, 11.

¹³⁸ Еккл. 3, 7.

Вкусив же ее деятельною духовною силою в сердце, — я мог бы, пожалуй, сказать, — он восходит к самой высокой красоте и благу, то есть к Богу, входит в Него по более божественному дару и единовидно смотрит и изумляется, водворяясь в молчании в глубине, превышающей разум. И это, действительно, и есть — как, может быть, кто и назовет — залог первого празднования субботы¹³⁹, образом которого служит покой Божий от творения существ¹⁴⁰. Другим же, бóльшим и несколько иного рода, празднованием покоя, неложным примером которого служит остающееся «субботство для народа Божьего»¹⁴¹, явно наслаждается тот, кто обратится к самому себе от Бога и по-знает себя самого как образ по первообразу и вообще, каково посредствующее между Богом и людьми, когда он проникает соответствующим образом не только в то, что выше ума и помышления, в удивительном изумлении, но и наполняется радостью, недоступною для выражения, и духовным восторгом, действительно восхищаясь в молчании богозрительными осияниями и божественными действиями, над ним и сверх его самого, и соединяясь во Христе Иисусе с этою Единицею божественной и сверхъестественной божественности.

70 Когда ум отделяется условно от всего существующего, как будто существующее не существует, тогда он несказанно представляет себе истинно сущее превыше умственной деятельности и единения, созерцая его «*в истине и духе*»¹⁴² сквозь бесконечный преизбыток свойств божественных, окружающих сущее и видимых каким бы то ни было образом. И он становится единовидным или единым, так сказать, бывает невыразимо одержим безмолвием, становится полным любви, полным радости, и однако же не простых, но таких, которые происходят от действия Духа, [и] уподобляются наслаждению ангелов.

71 Как вообще решительно никаким образом Ты, Господи, вовсе ни для кого не постижим по существу, ни для какого бы то ни было естества разумного, умственного или вообще для созданного разума, хотя бы даже и для херувимского, но

¹³⁹ покоя (Н. Л.).

¹⁴⁰ См.: Быт. 2, 2–3.

¹⁴¹ Евр. 4, 9.

¹⁴² Ср.: Ин. 14, 17.

стоишь бесконечное число раз бесконечно превыше всякого разума: так, Владыко, и окружающее Тебя вполне бесконечно и безгранично. Вот, например, Ты заповедал Твоим несравненным попечением законодателю Ветхого Завета Моисею объявить, что Ты действительно существуешь и Сам говоришь, но опять-таки и при этом Ты, Неложнейший и единая высочайшая Истина, сказал о некоторых из Твоих избранников, что хотя Ты и явился им, однако не открыл [им] Твоего имени. Ибо оно несравненно *превыше всякого имени*¹⁴³ не только тех, которые на земле, но и тех, которые на небесах. Ведь Тебя представляют существом те, которые полны Твоего света, но без всякого [указания] лежащей в Тебе сущности (χωρίς τοῦ ἐνυποκειμένου); конечно, так, чтобы последовательным образом Ты явился Пресущественным и предметом мышления, не имеющим вообще какой бы то ни было сущности (ὑποκειμένου) для того, чтобы Тебя poznали ясно, сверх мышления и превыше всего, имеющего возможность быть узанным, как бесконечно Недоразумеваемого и Превысшего. Ты являешься совершенно превысшим времени, безначальным, будучи саможизнью и бесконечным. Ты всецело не подлежишь понятию о месте, присутствуя повсюду сразу и превыше всего, как Творец всего в совокупности, и притом единственный, будучи однако и вмещилищем и непроходимым обиталищем умных естеств. Ты превосходишь быстроту ума и упреждаешь его мышление, так как Ты превыше всего и неисследимым образом являешься вседержительною рукою всего и притом не подчиняешься, хотя бы случайно, даже границам природы. Ибо Ты беспределен, будучи необъятен, не только по природе, как бы сверх природы, но и окружающими Тебя естественными свойствами, как премудрая мудрость, пресильная сила, любовь и благодать превыше всякого понятия о любви и благодати. Чем назвать Тебя? Назвать ли светом, но он не есть неприступное: значит, Ты выше света. Разве судиею? Но все ли он знает, и притом прежде рождения? Где это у судии? Так что, следовательно, Ты несравненно выше судии. Каким назвать Тебя и Творцом, когда Ты только мановением воли, и притом одним, зиждешь многое и различное вещественное? Среди же невещественного —

¹⁴³ Ср., напр.: Флп. 2, 9.

о глубина превосходства! — Ты одним, так сказать, мановением Духа созидашь существа одного естества, ибо они духовны, многие же, и притом очень многие, с различиями расположений, а если хочешь, то и лиц, — творение совершенно чудное. Но то, что в силу своего превосходства превышает всякое понятие помышляющего, — дело ли это строителя? Вовсе нет! Так что Ты, следовательно, превыше строителя. Называть ли Тебя основателем и провозглашать ли художником? Но какой основатель без основы¹⁴⁴ на никаких устоях созидает хотя бы даже и самое малейшее что-нибудь, как Ты, Владыко, основавший *ни на чем*¹⁴⁵ столь великую землю со столькими горами и камнями ее, с различными растениями, и притом столь непоколебимо¹⁴⁶? Или какой художник из нигде и никаким образом не существующего производит во мгновение по слову такие художественные создания, какими их производишь Ты? Неужели тот, кто назовет Твои творения делом создателя или художника, скажет правильно? Вовсе не верно. Итак, на великую бесконечность превыше Ты, Боже, создателя и художника. Мог ли когда-либо кто-нибудь или знать, или услышать, или, по крайней мере, как-нибудь представить себе такой вид любви, какой всечудная Твоя благость с очень сильными расположениями явила нам в принятии свойственного нам¹⁴⁷ весьма человеколюбиво превыше всех надежд? Разумеется, те, кому по благодати дано созерцать это, входят прямо в пространную пучину любви и чудного промысла, и становятся под влиянием самых пылких порывов любви со своей стороны действительно вне самих себя, и не умеют по существу соответствующим образом назвать действий этого созидющего промысления. Ибо высочайшим превосходством превышают и ум, и слово, и всякий слух, и мысль расположения Твоего вочеловечения, преблагий Боже! Отец Ты всего и называешься им. Но Ты несказанно превосходишь какое угодно отчество и причину, и властью, и промыслением, и назиданием, и великодушием, и терпением. Тебя называют Царем.

¹⁴⁴ фундамента (Н. Л.).

¹⁴⁵ Ср.: Иов 26, 7 и Пс. 101, 26.

¹⁴⁶ Ср., напр.: Пс. 92, 1.

¹⁴⁷ Латинский переводчик расширявает: «в Твоем Воплощении» (in tua Incarnatione) (Н. Л.).

Но столько же по отношению к настоящему, сколько и по отношению к будущему, и никак не менее, однако, и по отношению к прошедшему. Так как же? Удивительно, отрешенно и просто. Ведь «*Царство Твое — Царство всех веков*» вместе, одинаково настоящего, прошедшего и будущего, «*и владычество Твое во всяком роде и роде*»¹⁴⁸. Таким образом во всем, совершенно по всему Ты просто и решительно бесконечною мерою превыше всякой мудрости, будучи превознесен, сказать вкратце, равным образом высоко и бесконечно, и Ты, непостижимый Господи, и все то, что вокруг Тебя! Ум, представляя себе это каким бы то ни было образом, увлекается достижимостью Твоего видения и, всецело соединяясь с вдохновением Духа, погружается как бы в таинственный мрак, не будучи в состоянии совершенно видеть Тебя по бесконечности и неприступности [Твоей] славы. Таким именно образом посредством премирного покоя Ты оживляешь неизреченно созерцающих и притом дивно любящих Тебя. С другой же стороны, ум не усовершенствуется без видения Тебя. И после этого успокаиваешь их снова божественным и сверхъестественным отдохновением, Ты, Несказанный, Недомысленный, Безграничный, Необъятный и, короче сказать, Всебесконечный по существу, конечно, и по деятельности. Аминь.

72 Когда ум, удалившись от многомыслия, отрясши от себя разновидности и многочисленные мысли, окажется превыше умственной рассеянности при вдохновении и причастии Святого Духа, объединяющего его и непрерывно и непрестанно дышащего на сердце, и будет постоянно охотно пребывать в божественных местах, как бы упиваясь представлениями о Боге, так что одним умственным взиранием он будет сразу единовидно усматривать, как в зеркале, все то, что вокруг Бога, — и притом с несказанною любовью, — тогда явно он достигает божественного покоя, наслаждаясь, по обыкновению, глубоким и божественным миром, сердечным святым безмятежным отдохновением во Христе Иисусе, Господе нашем.

73 Когда ум беседует с Богом, как какой-нибудь сын с самым чадолюбивым отцом, молится своими душевными чувствами, и, видя свет Иисуса, несказанно радуется, изумляясь с сильною

¹⁴⁸ Пс. 144, 13.

любовию, ощущая в своем сердце ясно божественную любовь и сверхъестественное действие Святого Духа, и хочет таинственно и премирно возлетать превыше божественных явлений и совершенств, — тогда ум истинно почивает от всех дел своих, становясь после мышления превыше мышления, ощущая дивные наслаждения и действительно отдыхая в мире животворящего Духа Христова.

- 74 «Почил Бог от всех дел, которые начал творить»¹⁴⁹, — но после исполнения того, что создано в Слове и Духе. Равным же образом и богоподобный ум почивает от всех дел своих, которые он вначале стал творить в соисполнение мира умственного по свойствам своим, но после достаточного рассмотрения и как бы воспроизведения в Слове Божиим и животворящем Духе всего мира в совокупности с теми умственными предметами, какие в нем есть, и после восхождения от этих последних снова в Слове и Духе к так называемому у некоторых «послеестественному» (μετὰ τὰ φυσικά)¹⁵⁰ и возвышения в простые и самостоятельные таинственные зрелища богословия. Ибо тогда среди отдохновения он наслаждается наибольшим покоем и миром в умозрительной истине и обоживается во свете знания и в причастии животворящего Духа во Христе Иисусе, Господе нашем.

- 75 Как Бог, почивши, почил не от всех Своих дел, но только от тех, какие Он начал творить¹⁵¹, — не почил Он однако от дел безначальных, и несозданных, и как бы сродных Ему, — так одинаково богоподражательно и ум, прошедши, и испытыв всю видимую тварь при помощи божественного Слова и животворящего Духа, и проникнув сквозь нее, вовсе не почивает от дел, сродных ему, и всего менее от тех, которые не имеют ни начала, ни конца, но он почивает от дел видимых, начинающихся и оканчивающихся. Вследствие этого, тогда как телесный отдых у окончившего труд наступает вслед за неподвижностью, нечто противоположное бывает следствием устроения ума. Ибо если бы он не стал приснодвижным от животворящего непрерывного дыхания Духа в познавательном взирании на видимое, то он даже не знал бы, существует

¹⁴⁹ Быт. 2, 3.

¹⁵⁰ Метафизика (Н. Л.). Ср. ниже примеч. 211 (В. Б.).

¹⁵¹ Быт. 1, 3.

ли духовный покой, приснодвижно единовидно существующий только вокруг Бога и обоживающий причастника своего среди невыразимого и несказанного отдохновения во Христе.

«*Не скор будь, — говорит Соломон, — износить слово пред 76* *лицом Господним: ибо Бог на небе горé, ты же на земле долу*»¹⁵². Так он очень ясно и метко определяет и уясняет, какое бывает «*время молчания*»¹⁵³. Ибо он говорит прямо: так как ты находишься долу на земле пред лицом Господа, сущего на небесах горé, и удостоился такой благодати, что, дольний, ты можешь *мыслить* и обозревать *горнее*¹⁵⁴ и, устремляясь мысленно, стоять пред лицом Господа, «*то не скор будь износить слово*»¹⁵⁵, ибо [это] «*время молчания*»¹⁵⁶. Не желай этого¹⁵⁷, находясь духовно под влиянием истины, и единовидно, и боговидно. Ибо это и значит быть пред лицом Господа, когда многое, находящееся вокруг Бога, ум единовидно созерцает в простом и единственном устремлении к Богу. Итак, испытывая это и становясь пред лицом Господа, не спеши произносить слово, или в таком случае ты добровольно невежественным образом поспешишь низойти и спуститься. Или же объясняющие смысл этого речения могли бы выразиться и так. Человеческая природа была некогда неповрежденною и вследствие этого, по справедливости, была удалена от бедствий, близка к Богу, созерцала Бога и наслаждалась с веселием красотою лица Его в праотце Адаме, с удивлением [испытывая] невещественное, духовное, небесное, нетленное наслаждение. При этом и великая благодать была излита на душу первого человека, боговидный же ум его был окружаем многими познавательными созерцаниями и устремлениями к Богу, пока в раю, постижимом чувствами, он наслаждался духовным раем, так называемую блаженною жизнью, объединяясь действительно в себе и Боге, пребывая в самом себе и, как подобает, в Боге, держась единовидного и истинно боговидного устройства, — и [это] вполне справедливо, так как он был создан «*по образу*

¹⁵² Еккл. 5, 1 и сл.

¹⁵³ Еккл. 3, 7.

¹⁵⁴ Ср., напр.: Кол. 3, 2.

¹⁵⁵ Еккл. 5, 1.

¹⁵⁶ Еккл. 3, 7.

¹⁵⁷ То есть «изнести слово» (Н. Л.).

*Божию»*¹⁵⁸. Но, говоря вкратце, повсюду¹⁵⁹ вокруг нас были эти блага от Бога. Злому же демону, враждующему из-за нашего благого жребия и славы, уязвленному завистью, это было невыносимо. Из чего это видно? Много раз уже этот всегубитель оказывался обольстителем, преувеличивая предмет наших надежд благословными с виду советами, возбуждая пожелание более высокого обожения, нежели то, какое мы имели, и он был первый виновник порока, оклеветавший правоту заповеди Божией¹⁶⁰. Итак, с тех пор как мы бедственным образом испытали пагубу обмана, стали вдали от Бога и божественного наслаждения¹⁶¹, отпали жалким образом от единовидной умной духовной жизни и возможности созерцания лица Божия и славы, осиявающей нас при изменении от луча божественной красоты, — и мы оказались, к сожалению, разделенными и разодранными как бы на множество частей, находя, как не следовало, удовлетворение в различных видах и разнообразии жизни, так что вместо Единого триипостасного Божества мы чтим и многих богов, и притом отделенных расстояниями, следовательно, не богов на самом деле, а лукавых демонов, растлительных и враждебных; мы погубили истинное единое, единственную жизнь и строй ее и разодрались на множество различных частей, и наша умственная сила и напряжение, или, скорее, ближе сказать, устремление горé, исчезли не без причины, мы дошли до «глубины зла»¹⁶², вовсе неизмеримого, и неразумно предпочли мыслить низменное¹⁶³, мы, *образы Божии*¹⁶⁴, достойные вышней и небесной жизни. Но так как наше положение не бесповоротное и действительно не непреклонное, то вполне возможно, и притом по уважительным причинам, подобно тому как мы жалким образом поползнули от той превеликой славы до самого низкого бесславия, так возвратиться снова, устремиться горé и снова увидеть всечестнейшее лицо Божие, конечно не в такой близости,

¹⁵⁸ Быт. 1, 27.

¹⁵⁹ «таким образом» в рус. переводах.

¹⁶⁰ См.: Быт. 3, 4–5.

¹⁶¹ Ср.: Быт. 3, 23–24.

¹⁶² Притч. 18, 3.

¹⁶³ Ср., напр.: Кол. 3, 2. 6.

¹⁶⁴ Ср.: Быт. 1, 27.

как прежде, но в большем отдалении, и увидеть и ощутить и блеск красоты Его. Поэтому и божественнейший Моисей, и весь сонм пророков, сколько их ни есть, и предшественники их, например Авраам и подобные ему [современники], даже очень ясно видели [это], насколько это было возможно, и вполне насладились светом красоты лица Божия; и при этом, пораженные непреступною славою Его, одни *окаявали*¹⁶⁵ себя, другие считали и называли себя *землею* и *неплом*¹⁶⁶, третьи оказывались не в силах даже открыть уста свои от преизбытка славы Того, Кого они увидели. Тогда-то, конечно, они познавали «скудость речи» и «косность языка»¹⁶⁷ своего и со славою испытывали и очень много некоторых других блаженных чувств¹⁶⁸. Поэтому, конечно, и боговещанный Давид, устремляясь к свету красоты лица Господня, в молитвенном вопле восклицает к Богу: «*Когда приду и явлюсь лицу Бога моего?*»¹⁶⁹ — и где-то в другом месте, желая указать устройство души, в котором было усмотрено лицо Господа, он говорит: «*Вселятся правые с лицом Твоим*»¹⁷⁰. Разумно же указывая, какую силу доставляет душе созерцание лица Божия, он говорит: «*Ты отвратил лицо Свое, и я смущен был*»¹⁷¹. Если же вслед за отвращением лица Божия случается смущение, то, конечно, последствием присутствия и взирания Его бывает духовный мир для души, дар самый великий — в такой степени, что за божественною любовью и радостью появляются действия Духа, должно ли называть их дарованиями или же плодами Его. И Давид показывает, что живущие свято и благочестиво ходят во свете лица Господня, говоря: «*Господи, во свете лица Твоего пойдут и о имени Твоем возрадуются весь день*»¹⁷², — разумеется тот духовный день, пока умное и неизреченное солнце рассеивает на внутреннего человека пречистые и животворящие

¹⁶⁵ Ис. 6, 5

¹⁶⁶ Быт. 18, 27.

¹⁶⁷ Исх. 4, 10.

¹⁶⁸ В славянском тексте в этом месте есть прибавка: «светлостию сущего превыше доброты видения оно похвалы зело», — которой нет в греческом тексте *Добролюбия* (Н. Л.).

¹⁶⁹ Пс. 41, 3.

¹⁷⁰ Пс. 139, 14.

¹⁷¹ Пс. 29, 8.

¹⁷² Пс. 88, 16–17.

лучи свои и чувство просвещается умом премирным. В это время всякая память души возьмется от земли и переносится на небо, и человек, просвещаясь и увеселяясь светлостью лица Господня, радуется, ликует¹⁷³, поет, как естественно, [хвалебные песни], веселится в восторге среди наслаждения и сердечного удовольствия, какое никто не может выразить. Поэтому он в другом месте молит Бога, говоря: *«Не отврати лица Твоего от меня, и уподоблюсь нисходящим в ров»*¹⁷⁴. Ибо причина мрака — отвращение лица Господня, обращение же — причина всякого умственного света, а потому, конечно, и духовной радости, как и о себе он говорит: *«Знаменался на мне свет лица Твоего»*, и прибавляет: *«Дал веселье в сердце моем»*¹⁷⁵. Опять свидетельствуя о том, что после просвещения от лица Господня ему самому ниспослан дар божественной благодати, и о том, какие именно люди стоят пред лицом Господа и молятся Ему, Давид говорит, что это только умственно *богатые* из людей Божиих¹⁷⁶. Ибо, конечно, святых и людей Божиих много, но чтобы вообще всем созерцать лице Божие и проводить ангельскую жизнь, когда они еще теперь живут на земле, — до этого еще далеко. Ибо это удел одних только тех, которые признают, что божеству должно служить с божественною мудростью и знанием и поклоняться *«в истине и духе»*¹⁷⁷. Такие именно и могут, по справедливости, называться богатыми из людей Божиих, будучи озарены тайнами многих созерцаний и имея своим «богатством глубину» великой божественной и духовной *«мудрости и знания»*¹⁷⁸, которое, по Павлу, свойственно далеко не всем¹⁷⁹. Поэтому, как сказано, и говорит чудный Давид к Богу: *«Лицу Твоему помолятся богатые из народа»*¹⁸⁰. Именно по этой причине славный Соломон как исполненный более всех божественной мудрости¹⁸¹, зная это лучше всех, говорит, поучая весьма разумно: *«Не скор будь*

¹⁷³ Собственно, «скачет» (Н. Л.). Ср.: Лк. 6, 23 (А. Д.).

¹⁷⁴ Пс. 142, 7.

¹⁷⁵ Пс. 4, 7–8.

¹⁷⁶ Пс. 44, 13.

¹⁷⁷ Ин. 4, 24.

¹⁷⁸ Рим. 11, 33.

¹⁷⁹ 1 Кор. 8, 7.

¹⁸⁰ Пс. 44, 13.

¹⁸¹ Ср., напр.: 3 Цар. 3, 12.

*износить слово пред лицом Господним, ибо Бог на небе горé, ты же на земле долу*¹⁸². Когда по божественному дару ты стал бы пред лицом Господа в божественном и единовидном представлении себе, то есть когда созерцание ума взойдет горé, тогда *«время молчания»*¹⁸³. Итак, не спеши произносить слово, хотя бы даже одно, необдуманно увлекаясь обычаем беседовать, потому что тогда не *«время говорить»*¹⁸⁴. Ибо и ты, еще находясь на земле, становишься богом, ангелоподражательно созерцая лицо Бога небесного. Ибо и *«ангелы, — как сказал Спаситель, — всегда видят лицо нашего небесного Отца»*¹⁸⁵. Поэтому также когда слышишь, как в другом месте говорит Соломон: *«Свет праведным всегда»*¹⁸⁶, — то ты, соображая, прими к сведению, что они его естественно ощущают от светолития лица Господня, видя ангеловидно по божественной благодати непрестанно лицо Господа, из которого, как из источника, изливается свет. Ибо человек становится и бывает на земле тем же ангелом, чтобы не сказать богом. Без сомнения, ты возвращаешься к дару, соответствующему представлению о благодати Господней, становясь на земле низу — тем, что есть Бог горé, что достойно удивления. При этом ты не проникаешь в это чудо разумом, не переходишь его даже при помощи мысли и не движешь собственное суждение, как бы разделяясь умственно, но устремляешься единовидно, и наподобие Бога зриаешь безочесно и неподвижно простым и единственным взглядом, и сверх того наслаждаешься самым ясным и неприступным светом, исходящим от лица Господня. Вот это, следовательно, высшее устроение ума к Богу, достойное соревнования для благоразумных, можно сказать цвет умственной чистоты, желательное *единство веры*¹⁸⁷, совершаемое в общении с Духом, славный плод божественной и боготворящей мудрости, основа духовного мира, обиталище невообразимой радости, дверь любви Божией, отрасль просвещения, причина источания из сердца неистощимых вод Духа, истинно

¹⁸² Еккл. 5, 1.

¹⁸³ Еккл. 3, 7.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Мф. 18, 10.

¹⁸⁶ Притч. 13, 9.

¹⁸⁷ Ср., напр.: Еф. 4, 13.

питание и наслаждение души прообразовательною манною; увеличение и преобразование души; начало божественных и невыразимых таинств и откровений, заключение из единой и первой истины, уничтожение каких бы то ни было помыслов, прекращение всех помышлений, господство над мышлением, исходная причина изумления, превысшее ума преобразование и изменение ума в простое, безграничное, беспредельное с какой бы то ни было стороны, необъятное, безвидное и безобразное, бескачественное, неразнообразное, бесколичественное, неосязательное и премирное и всецело новое устроение — в боговидное. Итак, ставши в такое устроение и обоживаемый как-либо по человеколюбию благодати, не спеша же каким бы то ни было образом по неведению произносить даже и одно слово *пред лицом Господа*¹⁸⁸, потому что Ему единая и простая слава будет во веки.

77 Ум, желая созерцать духовное, превысшее его самого, если и в собственном сердце не находит содействия для этого при помощи божественной благодати, — видит недеятельное, непросвещенное и слитое. Поэтому он нуждается, по крайней мере, в более существенном удовлетворении, нежели его собственное, хотя по неведению и воображает, что он наслаждается, так как ему еще не случалось вкушать его; подобно тому как и тот, кто ест хлеб из ячменя — хотя и очень много уступающий по вкусу настоящему хлебу, — однако по незнанию вкуса пшеничного хлеба, по-видимому, находит некоторое наслаждение.

78 После умственного единения сердца посредством благодати ум видит безошибочно при духовном свете и устремляется к собственному желанию, которое есть Бог, ставши совершенно вне чувства, очевидно бесцветным¹⁸⁹ и бескачественным, делаясь свободным от представлений себе того, что постижимо чувствами.

79 Ум, руководимый благодатию к созерцанию, поистине всегда питается духовною манною. Ибо, действительно, чувственная манна, которую вкушал Израиль, заключала в себе усладительную и замечательную силу питать тело. А что такое

¹⁸⁸ Ср.: Еккл. 5, 1.

¹⁸⁹ Ср. примеч. 94 и др.

она была по существу, было неизвестно. Отсюда она и называлась манною, так как слово это обозначает незнакомое. Слово это значит: что это такое? И те, которые не знали сущности того, что они видели и ели, говорили в недоумении: «*Что это такое?*»¹⁹⁰. Так же и созерцающий все время приходит в исступление ума и говорит себе: «Что это такое, которое при созерцании увеселяет и, вкушаемое духовно, утучняет ум, само же по себе переходит границы мышления как божественное и сверхъестественное, необыкновенным образом питающее и напоющее ум; оно не поддается устройению ума не только как непостижимое по существу, но и как бесконечное и безграничное».

Есть три вещи, свидетельствующие об истине, — мог бы 80 сказать основательно и я сам: тварь, Писание и свидетельство в духе, ибо из видимых духовно Писания и твари созерцается единая простая истина и сложная из нее. И кто при помощи трех сказанных предметов последовательно достиг двух из них и стал на них, тот по благодати Христовой обрел непогрешительный путь, ибо от простой истины он достигает умственной *высоты и глубины*, а также и беспредельной *широты*¹⁹¹. Вследствие этого, пришедши в состояние исступления, он в страхе поет. Из сложной же истины, сверх вышесказанного, он обретает и сердечный мир, и любовь, и радость. Поэтому он в изумлении поет с любовью. Но человек нуждается в большом временном расстоянии, в труде, выносливости, чтобы, отлагая некоторым образом чувства и расторгнув умом доступное им, стать на умопостигаемом, после чего воссиявает в душе созерцание истины. Конечно, я не говорю, что истина для изыскания самой себя, для того, чтобы быть постигнутой, нуждается в таких средствах, как временное расстояние, или труд, или выносливость, но я сказал, что человек нуждается в этом; так как именно истина есть единое и простое, хотя при созерцании и показывается вдвойне и почти отовсюду громко зовет смотреть на себя, свидетельствуя сама о себе желающим. Человек же, будучи сложен, сопряжен с чувствами, подвержен переменам и изменению, по временам выходит каким-то образом из себя самого и, сам не зная как, становится

¹⁹⁰ Исх. 16, 15.

¹⁹¹ Ср.: Еф. 3, 18.

против себя, вследствие мнительности поступая лукаво и недугуя неверием. И через эти три недостатка, то есть мнительность, лукавство и неверие, он жалким образом отпадает от истины, свидетельствуемой теми тремя доказательствами, то есть Писанием, тварью и духом. Поэтому он и нуждается для устранения страшной мнительности в прочем, о чем я сказал раньше: «чтобы, смирившись, ум мог уверовать в простое» и чтобы затем таким образом тотчас при помощи Писания и твари в духе он сразу ясно мог узнать не только самую простую истину, но и сложную из нее, и сверх этого также увидеть, что некогда разделяло его от созерцания в истине и — я мог бы прибавить — что удаляло его от наслаждения. Итак, первая истина есть единое и только одно простое по природе. За нею же следует и сложная из нее из-за нас сложных. И это есть крайний предел нашего ума и самый лучший предмет, к которому направляется всякая жизнь и подвижничество тех, которые руководствовались целью духа, чтобы ум в состоянии наготы, насколько можно, увидел и дивным образом насладился светом от первой и единственной истины и сложной из нее. А это не может произойти никогда иначе, как только через смирение и простоту в вере, через свидетельство Писания, твари и свидетельство в духе. Когда же ум, как бы в зеркале, увидит истину в трех своих способностях посредством свидетельства трех вышесказанных [вещей], тогда опять, как бы возвращаясь от этого [видения], он становится в себе самом гораздо смиреннее, проще и твердо верующим. И оттого он восходит, как говорится, радостною ногою к созерцанию истины, причем она светлее сияет в нем своими лучами. Обращаясь при помощи этого созерцания истины к себе самому, вследствие величия славы, которое он узрел в нем [созерцательно], он нисходит до большего смирения и простоты и поражается, объятый верою; и таким образом снова восходя как бы по какому-то божественному кругу, и идя по нему путем смирения, простоты и веры, возвышаясь и видя истину и вводимый сиянием истины к большему смирению, и становясь еще более простым в вере, ум не перестает совершать это течение, пока говорится «ныне»¹⁹², в смирении, простоте

¹⁹² Ср., напр.: Евр. 3, 13.

и вере, благодаря свидетельству Писания и твари, созерцая в духе истину и снова возвращаясь туда, откуда он двинулся. И таким образом обоживаемый все время благодатию и осияваемый тем, что превышает ума, проводя жизнь, полную всякой радости во Христе, Господе нашем, он как бы в предобручении вкушает наслаждения будущих вечных благ.

Созерцательная жизнь при помощи следующих трех ⁸¹ [средств] естественно становится цельною и безукоризненною — именно же: посредством веры, явного причастия Святого Духа и знания мудрости. Ибо созерцание, чтобы сказать определенно, есть познание умственного в постигаемом чувствами, иногда же и [познание] исключительно умственного, отделенного от чувства в людях, идущих к преуспейанию. Вследствие этого потребна и вера. Ибо *«если вы не поверите, — говорит [пророк], — то и не уразумеете»*¹⁹³. Также необходим и Дух, поскольку *«Дух все испытует, и глубины Божи»*¹⁹⁴. Поэтому божественный Иов сказал: *«Дыхание Вседержителя научает меня»*¹⁹⁵. Затем естественным образом божественная деятельность Духа, конечно, вскипающая или, так сказать, живущая в сердце и, следовательно, премирно оживляющая, несказанно привлекает к себе ум, собирая его, удерживает его от всякого парения и дает возможность с тишиною, с большим душевным наслаждением, утешением, а сверх того и с божественною любовью наиболее удобно видеть божественное, и обращаться вокруг него, представлять себе Бога необычным и подобающим образом, и одинаково радоваться о Нем с большими непреодолимыми влечениями [к Нему] и соответственным восторгом. Нуждается ум также в мудрости, как я сказал, потому что *«мудрость, — как говорит Писание, — просветит лицо человека»*¹⁹⁶, просветит для легкого перехода от чувства к мышлению, для восхождения от постигаемого чувствами к умопостижимым и божественным зрелищам и для того, чтобы в умственном откровении узреть невыразимое; просветит для того, чтобы увидеть в ясном созерцании и единовидно представить себе пресущественного Бога. Воистину

¹⁹³ Ис. 7, 9.

¹⁹⁴ 1 Кор. 2, 10.

¹⁹⁵ Иов 33, 4, ср.: 32, 8.

¹⁹⁶ Еккл. 8, 1.

«блажен человек, которого наставишь Ты, Господи, и от закона Твоего научишь его»¹⁹⁷, потому что такой бывает действительно мудр, посредством вразумления приходя к вере и наставлением Духа поучаясь неизреченным тайнам Божиим. Действительно, великое дело есть человек мудрый, ходящий посредством веры в единении и сверхъестественном общении с Духом. И в самом деле, есть три предмета, как говорится, непреодолимые: Бог, ангел и муж любомудрый. [Этот последний] странным образом тот же ангел на земле, во всяком случае созерцатель видимой твари, искренний таинник несозданных божественных путей или даже даров Божиих, если кто захочет так выразиться, ангелоподражательно уловляющий некоторым образом общим взглядом познание Самого Бога, невидимого никаким образом. Таковым бывает, в общих чертах, мудрый верою во Святом Духе и таким образом он бывает блаженным. Впрочем, для меня было бы, несомненно, достаточно сказать то, что рассказывает в Евангелии Лука, именно о Господе Иисусе, чтобы быть свободным от заботы излагать значение и похвалы мудрости и благодати. Ибо в одном месте Писания он говорит так: «Иисус преуспевал премудростию и возрастом и благодатию»¹⁹⁸; и опять, что [младенец] «возрастал и укреплялся Духом, исполняясь премудрости»¹⁹⁹. Теперь же, имея намерение сказать яснее о предположенном, я предлагаю и то, что говорит священный Соломон к Богу: «Что на небесах, кто исследовал? Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше Святого Твоего Духа? И так исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись премудростью Твоею»²⁰⁰. Видишь ли, до какой великой силы доходит премудрость при участии Духа? и как далеко от спасения идет тот, кто не стяжал мудрости и Духа от Бога и даже не руководится мудрым и причастником Духа? Если подобное написано о Спасителе, в котором обитала «вся полнота»²⁰¹ божества, то, последовательным образом, не трудно будет понять и вообще относительно всего рода

¹⁹⁷ Пс. 93, 12.

¹⁹⁸ Лк. 2, 52.

¹⁹⁹ Лк. 2, 40.

²⁰⁰ Прем. 9, 16–19.

²⁰¹ Кол. 1, 19.

человеческого во всей его совокупности, насколько необходима мудрость с содействием Духа и сколько силы и успеха получает духовный мудрец от любодушного Бога, по Его милости «исследуя небесное»²⁰² и доходя до познания «совета Всевышнего»²⁰³, — удивительное дело, и однако это действительно так. Но так как мы изложили столько на этот раз о созерцательном, то следовало бы сказать и не замедлить изложить, хотя несколько, и о созерцании и отчасти направить и как бы напитать мышление расположенного слушателя. Ибо Бог решительно повелевает мыслящим [людям] как щедро уделять, конечно, низшим, так от высших с благоговением получать то, что доступно из божественного просвещения и умственных сокровищ, к людям же равного положения относиться общительно и не тщеславно и вести с ними беседы об умственных предметах и о Боге. Ибо таким образом не только сияла бы очень явно правота и непогрешительность в Церкви Бога жива, но и предподобное прекраснейшее лице любви, признак учеников Христовых, воссиявало бы непрестанно в сердцах наших, готовое излиться через Святого Духа на нас для совершенной и простой любви Бога и людей, и таким образом мы бы проводили на земле жизнь ангеловидную, истинно блаженную, равно как и самую приятную, как приверженные к той божественной и боготворной двоякой любви, на которой «висят весь закон и пророки»²⁰⁴, слаще которой для души нет решительно ничего другого, и в особенности тогда, когда она имеет свое происхождение непосредственно от созерцания и познания Бога и божественного, другими словами — от просвещающей благодати. Итак, кто считает хорошим и прекрасным делом намеренно взойти к Богу, чтобы соединиться с Ним, и действительно воспринять обожение, иначе сказать, спастись — так как, по мнению боговещанных учителей, без обожения ума невозможно спастись человеку, — тот, при достижимом исполнении заповедей Господних, доходит до возможного созерцания сущего и являемого, причем он не имеет ни слепой деятельности как обособленной от созерцания, ни бездушного созерцания, каким оно, конечно, бывает без деятельности. Вследствие этого

²⁰² Сир. 1, 3.

²⁰³ Пс. 106, 11.

²⁰⁴ Мф. 22, 40.

с мудростью сообразно разуму и смыслу с писанным священным знанием²⁰⁵ он таким образом начинает, как говорится, при попутном ветре, правильно взирать на мир с разумением чувственнопостижимого по указанию бесконечно сильного и бесконечно мудрого Художника и последовательно доходит до бесконечного по силе и по всеобщему различию, насколько возможно для взгляда, и наслаждается и питает подобным образом ум втайне посредством тайного. И именно, с течением времени, поживши безмятежною жизнью в безмолвии, любя мудрствуя одно только божественное посредством Писания и видимого мира, он действительно старается насколько возможно более объединяющим взглядом увидеть духовно тварь, согласно Писанию, и предзнаменования, согласно истине. Когда это бывает, тогда ум при благоволении и действии поклоняемого Духа возводится к *«видению и знанию священной истины»*, как говорит великий Дионисий²⁰⁶, к священной ступени созерцания, собственно говоря второй, то есть к божественным зрелищам и мыслям, без покровов и образов. Вследствие этого, конечно, ум, как бы нагой устремляясь к нагим мыслям и выше всего ставя посредством собственной чистоты и стремления к Богу отпечатлеть в себе, как бы в каком-то самом ясном зеркале, божественные явления, испускающие свет превыше солнечного, будучи при действии благодати воспитан снова на пути доступными для него впечатлениями, доходит как бы до третьей ступени к тем очень многим блаженным зрелищам, и при этом единовиднее и сжато он удачным образом возводит божественные проявления от многих разновидностей к неизреченной любви неизменяемой и тайной Единицы, преобразуясь со всем умственным чувством в огонь и сердечную боготворную непрестанную любовь к Богу как созерцающий под руководством истины и внушения просвещающего Духа. И опять, по великому Дионисию²⁰⁷, это есть *«божественное причастие единовидному <совершенству>, самому Единому, насколько возможно»*. Итак, блаженно взлетая на такие ступени причастия триипостасного Единовидного, ясно и светло наслаждаясь

²⁰⁵ Со знанием Священного Писания (Н. Л.).

²⁰⁶ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О церковной иерархии*, I, 3 // Vol. 2, p. 66: 17 Neil; PG 3, 376 A 7–8.

²⁰⁷ Там же, lin. 17–18; A 8–9.

невыносимыми томлениями божественного упоения и среди него восторженными порывами любви, видя себя уязвленным и как бы сожигаемым любовью²⁰⁸, триблаженно богоносный и богомыслящий ум очень заметно от наступающего расположения восторгается и действительно приходит в исступление, вошедши светлым лицом в неизреченные тайны богословия, в безочесных взираниях наслаждаясь безначальным и бесконечным, непостижимым, и всецело невыразимым, и совершенно недомыслимым, и при этом представляет себе как бы какое-то *«бесконечное и непроходное море существа»* Божия, *«превосходящее всякую мысль и о времени, и о природе»*, согласно с Богословом, который говорил об этом²⁰⁹. *«Это, — как еще говорит священный Дионисий²¹⁰, — есть пир зрения, умственно питающий и обоживающий всякого, кто стремится к нему горé»*, начинающего, однако, от созерцания и знания существ, как говорит этот священноучитель там, где он изъясняет священные знамения нашего священноначалия. Как рассказывает и Василий Великий, говоря: *«Когда кто-нибудь, перешедши созерцательным образом красоту в являемом, предстанет перед Самим Богом, видение Которого является обыкновенно только в чистых сердцах, тогда, сделав успехи в высших областях богословия, он может стать и созерцателем»*²¹¹. И опять на изречение Давида, говорящего в Духе: *«Поутру предстану пред Тобою и узрю»*²¹², — Великий [учитель] говорит: *«Когда я предстану пред Тобою и приближусь умом к самому созерцанию Тебя, тогда я восприму зрительную деятельность при свете знания»*²¹³. Подобное же можно услышать и от священного Максима²¹⁴, который в свою очередь говорит то же и указывает

²⁰⁸ Ср.: Песн. 2, 5.

²⁰⁹ Свт. Григорий Богослов. Слово XXXVIII на Богоявление, 7 // SC 358, р. 114: 7 — 116: 8 Moreschini; PG 36, 317 В 9–10.

²¹⁰ Пс.-Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, I, 3 // Vol. 2, р. 66: 18–19 Neil; PG 3, 376 А 10–11.

²¹¹ Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию, V, 162 // PG 30, 385 А (дословно конец звучит так: «Продвинувшись к тому, что выше физиологии, к называемому у некоторых метафизическим, он может стать и созерцателем») (В. Б.).

²¹² Пс. 5, 4.

²¹³ Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию, V, 162 // PG 30, 385 В (В. Б.).

²¹⁴ Ср.: прп. Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов [= О различных затруднениях] // PG 91, 1401 D (В. Б.). Аналогичные мысли рассеяны

прямо, каков и сколь великий успех есть созерцание и познание Бога посредством Писания и твари и что обыкновенно происходит отсюда тот свет знания, благодаря которому бывает блаженное обожение во время взирания, — вещь если и в прежнее время редкая и с трудом встречаемая среди безмолвствующих, то в особенности теперь, вследствие недостатка в лице, которое могло бы научить при помощи опыта, почерпнутого из собственного содержания благодати, как говорит высокий учитель безмолвия святой Исаак Сирин в том слове, в котором именно он начинает беседу о духовном чувстве и созерцательной способности²¹⁵. Так, по крайней мере, говорит священный Максим: «Богодейственными светочами мы называем учение святых как сообщающее свет знания и обоживающее повинующихся»²¹⁶, — согласно, очевидно, со всесвященным Дионисием, который говорит²¹⁷: *«Сколько других богодейственных светочей тайное предание боговдохновенных наших наставников ясно даровало нам, последуя указаниям людей просвещенных, тому научились и мы»*, — и в другом месте он говорит²¹⁸: *«Божественное ведение горé устремляет тех, кто по возможности обращается к нему, в меру их разума, и объединяет в силу простого собственного единения»*²¹⁹. И снова: *«Всякое обнаружение светоявления, нисходящего от Отца, благотельно проходящее к нам, опять как единотворящая сила, возвышая, упрощает нас и направляет нас к единству и боготворящей простоте собирателя Отца, ибо “из Того и в Нем все”»*^{220, 221}. Понимаешь ли ты, каким образом мудро

по многим творениям прп. Максима Исповедника, и, поскольку цитата не дословная, точный источник ее указать вряд ли возможно (А. Д.).

²¹⁵ Имеется в виду одно место из слова (I, 67, р. 466 Bedjan; I, 69, р. 272 Spetsieris; слово 43 по нумерации рус. пер., с. 181 и далее), где говорится о редкости совершенства ведения в одном человеке. О познании твари и Бога у св. Исаака Сирина см., напр., его слова 3 и 81 Bedjan (= 82-е слово и 4-е послание по греч. пер.; по рус. пер. это слова 3 и 55).

²¹⁶ Цитата не установлена (у В. В. Библихина ложная отсылка).

²¹⁷ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, I, 4 // Vol. 1, р. 113: 12 — 114: 1 Suchla; PG 3, 592 В 2–5.

²¹⁸ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, I, 2 // Vol. 2, р. 8: 9–10 Neil; PG 3, 121 В 10–12.

²¹⁹ Букв. «в опрощающем его единении» (В. Б.).

²²⁰ Рим. 11, 36.

²²¹ Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, I, 1 // Vol. 2, р. 7: 4–8 Neil; PG 3, 120 В — 121 А (В. Б.).

устремившийся, простираясь горé вследствие обращения, то есть божественного взирания к Богу, или видит Бога, простираясь горé от существ, или соединяется с Богом и обоживается от Писания, будет ли оно преобразовательное или некоторым образом божественное, и как даже таковой называется по имени богом? *«Ибо все, — говорит он, — какие только из мысленных и разумных существ по возможности направлены всецело к единству богоначальной сокровенности, непостижимым образом устремляются, насколько возможно, к божественным осияниям его посредством посильного, если позволительно так выразиться, богоподражания и удостаиваются имени тождественного с Богом»*²²². Как ясно говорит и богословный язык великого Григория, выражающийся о человеке: *«Живое существо, здесь создаваемое, направляемое и переходящее в другое состояние, как высшая степень тайны, обоживается склонностью к Богу»*²²³. И священный Максим говорит: *«Духовный образ божественного Писания посредством мудрости преобразовывает до обожения познающих мыслителей, так как вследствие преобразования в них разума они открытым лицом видят, как бы в зеркале»*²²⁴, *«славу Господню»*²²⁵. Эта созерцательная жизнь требует трех вышеназванных условий: веры, причастия Духа и мудрости знания во Христе Иисусе, Господе нашем.

Созерцательная жизнь с животворящим Духом наполняет созерцателя втайне некоторыми многими досточудными умственными зрелищами; не тотчас, не внезапно, но по прошествии некоторого времени и продолжительного научного исследования (τῆς φιλοσοφίας), а также в известной постепенности и как бы по лестнице; и иной раз ты мог бы услышать, как этот созерцающий говорит от избытка покоя и уклонения от всего, кроме Бога: *«Я один, пока не перейду»*²²⁶, иногда же вследствие познавательного обращения к существам [говорит]: *«Как*

²²² Там же, XII, 3 // Vol. 2, p. 43: 16–19 Neil; PG 3, 293 B 7–12 (B. B.).

²²³ Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XXXVIII на Богоявление, 11 // SC 358, p. 126: 22–24 Moreschini; PG 36, 324 A 11–13 = Слово XLV на Святую Пасху, 7 // PG 36, 632 B 8–10.

²²⁴ 2 Кор. 3, 18.

²²⁵ Прп. Максим Исповедник. Главы богословские и домостроительные, I, 97 // PG 90, 1124 A 8 sq.

²²⁶ Пс. 140, 10.

величественны дела Твои, Господи! Все премудро Ты сотворил»²²⁷, и следующее: «Запах одежд твоих, как запах от нивы полной, которую благословил Ты, Господи»²²⁸. Иногда же, заставляя взи- рать с большим устремлением и внушая подниматься к духов- ным восхождениям, он убеждает говорить: «В благовонии мвр твоих поспешу следом за Богом»²²⁹, и следующее: «Превознесу Тебя, Боже мой, Царю мой, и буду благословлять имя Твое во век и в век века. Велик Господь и весьма славен, и величие Его нет предела»²³⁰. «Дивно ведение Твое для меня: мощно! Не могу [постигнуть] его»²³¹. В иных же [случаях] он prepares зрителей, устремляющихся горé, петь под впечатлением того, что есть пресущественного в видении: «Ты же вышний во век, Господи»²³², и «память Твоя в род и род»²³³, «весьма превозне- сен над всеми богами»²³⁴. Иногда же приводит зрителей к ясно- му выражению в восклицании: «Нет подобного Тебе, Господи, между богами, и нет (подобного) по делам Твоим»²³⁵, а также показывает духовно созерцающим разумную гору, на которую восходят, и святое место Божие, на котором стоят «неповинные руками и чистые сердцем»²³⁶. Но сверх того дает возможность видеть таким образом пути восхождения до высоты небес и нисхождения до глубины бездн, то есть до тайн Духа; и иногда удивительным образом ставит даже перед созерца- нием личного видения в Троице, иногда же среди изумления располагает к созерцанию Иисуса, Его домостроительства во плоти и следующих за ним преестественных тайн, и тогда после многих и блаженных видений он никаким образом не оставляет созерцающего, не введя его, небывалым образом просвещенного, — о дивная благодать! — на самое лоно Божие, в истинный покой, и неизреченное отдохновение, и духовное и преестественное наслаждение, чтобы не сказать упоение,

²²⁷ Пс. 103, 24.

²²⁸ Быт. 27, 27.

²²⁹ Ср.: Песн. 1, 3.

²³⁰ Пс. 144, 1. 3.

²³¹ Пс. 138, 6.

²³² Пс. 91, 9.

²³³ Пс. 101, 13.

²³⁴ Пс. 96, 9.

²³⁵ Пс. 85, 8.

²³⁶ Пс. 23, 3–4.

красотами Божиими, и в божественный восторг — в те пре-
 благословенные недра, заключающие в себе великую глубину
 божественных таинств и в достаточной степени приближаю-
 щиеся к ощущению пресущественности Божией, в те недра,
 которые в наследие свыше получил и Авраам, когда и Сам Бог
 стал жребием Авраама по выражению: «*Я Бог Авраама*»²³⁷. Поэ-
 тому как Бог есть Бог Авраама по преимуществу, то, следова-
 тельно, и недра Божии суть «*недра Авраамовы*»²³⁸. Итак, созер-
 цательная жизнь в Духе, возвышая, вводит в недра Божии,
 или, если кто хочет иначе выразиться, на «*лоно Авраамово*»,
 во всякой простоте и весьма отрадном веселии; она действи-
 тельно обоживает и среди душевной сладости и вполне невы-
 разимого наслаждения приводит в состояние блаженства ум,
 причастный мудрости и возможно более упражняющийся во
 взирании горé на Христа Иисуса, Господа нашего.

Так как и тварь, и Писание прояснены Словом Божиим ⁸³
 и все созерцаемое, видимое духовно, утверждает ум и все силы
 его ко взиранию и разумению Бога, причем сначала духов-
 но испытывает их действие и влияние сердца, то, в высшей
 степени мудро поучая, говорит в одном месте священный
 Давид, [что] «*Словом Господним*» утверждаются умы, которых
 он называет в данном случае небесами, «*и Духом уст Его —*
вся сила их»²³⁹. Когда же именно? «*Когда духовная земля*», то
 есть сердце наше, вполне ощутительно и очевидно являет-
 ся полным милости Господней²⁴⁰, то есть духодвижной силы,
 действия и движения. Но прежде нежели ум ощутит в серд-
 це действие, силу и движение, он не только не будет иметь
 крепости от созерцательного и духовного рассмотрения твари
 и божественного Писания и от сведёния в один смысл того, что
 в них заключается, но сверх этого ощущается и очень большой
 страх, как бы ему не погибнуть от несообразности своих пред-
 ставлений. Вследствие этого именно если бы мы, положим,
 вздумали предаться созерцанию Бога из Писания и твари,
 единовидно и единственновидно обобщая многие значения
 и созерцания существ в один смысл и дух, видя единовидное,

²³⁷ Быт. 26, 24.

²³⁸ Лк. 16, 22.

²³⁹ Пс. 32, 6.

²⁴⁰ Пс. 32, 5.

простое и безвидное созерцание в неограниченности, беспредельности и безначальности, то постараемся прежде найти сокровище внутри сердца нашего, и умолим Святого Бога исполнить землю нашу Его милостию, и тогда, по возможности, свободно предадим горé ум разумению Бога, как сказано, единовидному и единственновидному, простому, безвидному, вечному, бесконечному и безграничному, при созерцании и помощи Слова и Духа.

- 84 Когда человек вследствие прямых и простых расположений души совершает течение в добродетелях путем добродетелей²⁴¹, со смиренными мыслями, в терпении и надежде, основанной на вере, и животворящая и приснотекущая сила и действие Святого Духа водворится в сердце, действительно просвещая душевные силы естественным и явным движением своим, и, утешая, направляет к себе возможно скорее деятельность ума, и несказанно соединяется с ним, так что действительно ум и благодать в это время несомненно соединяются в один дух, — тогда, именно тогда ум сам собою, вспомоществуемый вдохновением благодати, переходит к созерцанию, невыразимо прекративши, конечно, действием и светом животворящего и Святого Духа здешнюю рассеянность и блуждание, и доходит до откровения божественных духовных тайн, и всевозможным молчанием и спокойным собственным естественным взором достигает вступления в сверхъестественные невыразимые таинства, и настолько более он созерцает и бывает богообъемлем и простирается, по возможности, видеть Бога со знанием божественного, собранного из священных чтений, насколько он разумно уединяется, смиряясь и молясь при содействии помощи Божией во Святом Духе. И поэтому он тогда не бывает также и вне богословствования, но именно одновременно с этим он на самом деле бывает богословом и не может не богословствовать даже непрерывно. Но увы! все то, что только ум видит без названного небесного дара и, следовательно, без Духа, ясно приснодвижно дышащего в сердце, — это только его мечты, и сколько бы он ни богословствовал, все это пустые слова, проливаемые на воздух, не

²⁴¹ В слав. пер. «еже по заповедем» (*Добротолюбие*, т. 4, с. 151, на обороте) (Н. Л.).

пробуждающие как следует чувства души: ибо он находится под влиянием слуха и слов, идущих извне, откуда главным образом, к несчастью, нашло себе доступ всепагубное блуждание умопредставлений и самого богословия, а не из сердца, вдохновляемого наитием просвещающего Духа, откуда происходит единовидная истина умопредставлений и непреложная истина богословия; ибо, вообще говоря, во всем том, и конечно, и в сердце, где у причастника присутствует явно животворящая и просветительная сила и действие Духа, или дыша, если угодно так выразиться, или истекая в непрестанном обилии, — там не бывает умственного единства, но, скорее, — разделение, не бывает силы и остановки, но слабость и изменчивость, также, равным образом, нет там света и видения истины, но, скорее, мрак, и пустой вымысел мечтания, и вообще путь бессмыслия и самообольщения. Ибо ум, по учению отцов, может проходить область созерцания тремя способами, или путями, то есть естественно, сверхъестественно и противоестественно. Когда ум видит в предмете что-нибудь духовное, то он видит по природе, однако же при сверхъестественном действии Духа; когда же он случайно видит в личном образе, а не на предмете, демона или ангела, то, если ум объединен в мире и просвещение Духа возжигается сильнее, он видит сверхъестественно и, как очевидно, не заблуждаясь; если же ум, смотря на видимое, разделяется и помрачается и угасает животворящая сила, то он видит противоестественно, и это видение свойственно заблуждению²⁴². Поэтому, если только мы желаем быть в здравом и целомудренном уме, нам не должно ни простираť ум к духовному видению в личном образе, ни даже каким бы то ни было образом доверять видению, если сердце не направляет выше указанным образом своей деятельности и движения силою Святого Духа.

Некоторые пытаются небесною росою благодати врачевать 85 распадение страстей своих и поступают, конечно, весьма хорошо. О них, очевидно, и написано: *«Роса, которая от Тебя, исцелением нам будет»*²⁴³. А у некоторых эта так называемая роса как-то соединяется с бóльшим божественным восприятием,

²⁴² Слав.: «прелести», то есть самообольщению (Н. Л.).

²⁴³ Ис. 26, 19.

и превращается в манну, и как будто бы из какого-то зернового хлеба некоторым образом делается печеным через сокрушение сердечным смирением, водою слез и огнем духовного разума, причем достойным и вполне естественным образом она подвергается этому действию [благодати] и становится настоящею ангеловидною пищею. Об этом, главным образом, применительно к смыслу, и сказано: «Хлеб ангельский ел человек»²⁴⁴. Но есть люди, для которых по мере преуспевания каким-то более возвышенным образом их собственная природа явно становится и является манною. О них Евангелие говорит: «Рожденное от Духа дух есть»²⁴⁵. Первый разряд — мудрых безмолвников, следующий за ним — подвигающихся в молчании с божественным познанием, а третий — тех, которые вообще стали просты и изменились во Христе Иисусе, Господе нашем.

86 Духовно избежав по благодати, как подобает, Фараона, Египта и тамошних ужасов и тягостей, а также и плотской жизни, поднимающей страстные волны горечи и едкой злобы; ставши в духовном уединении, то есть в положении, свободном от духовных фараонитов, и, вообще говоря, испытав и избавившись в духовном смысле от бедствий, тяготевших в то время чувственным образом над евреями, ум вслед за тем безопасно вкушает душевным чувством духовную манну, образ которой древле вкушал Израиль чувственно²⁴⁶. И вначале при воспоминании он желает иногда духовных жертв египетских, как тех вещественных мяса²⁴⁷, по большей части с опасностью и в такой же степени неуверенно, и, конечно, при этом он испытывает отвращение от себя божества, пока мольбою при снова возвращающемся раскаянии подобающим образом не умоливает божества. И, конечно, если кто-нибудь чаще насыщается манною в спокойствии, то с течением времени, когда благодать станет придавать ему значение и силу, он, очевидно, очень ясно видит, как духовная плоть его некоторым образом претворяется в природу манны, как можно было бы сказать; но у такого ума, ядущего манну, есть духов-

²⁴⁴ Пс. 77, 25.

²⁴⁵ Ин. 3, 6.

²⁴⁶ См.: Исх. 16, 35.

²⁴⁷ См.: Исх. 12, 8.

ные весы²⁴⁸ и весовые чаши, пользуясь которыми как мерою для манны, он собирает никак не более того, сколько потребно для своего дневного пропитания, чтобы, собранная в количестве, превышающем умеренность, сделавшись добычею червей, она не погибла вся, а вместе с нею от недостатка пищи не погиб и ум, не соблюдающий меры. Может же быть заметно, что ум, ядущий манну, если он не питается чем бы то ни было другим, явно проводит лучшую жизнь, нежели всякий ядущий что бы то ни было и как бы то ни было, говорю же духовно. Однако признаком того, что и сам он от свойства питания некоторым образом переходит, так сказать, в качество манны, служит отсутствие стремления к чему бы то ни было постороннему, чего он желал прежде, и когда он повсюду может есть манну и станет младенцем, прилепившись к благочестию; да ведь, конечно, и неудивительно, что кто-нибудь переходит в качество того, что он постоянно вкушает и чем насыщается в течение долгого времени. И превращение ума в свойство манны не может никаким образом быть неправдоподобно, ибо постоянно и непрерывно принимаемая пища естественным образом имеет свойство превращать в себя питаемое. Тогда ум не только явно занимает положение ангела, но и становится участником божественного сыноположения, достойным образом переходя *«от духовной славы в славу»*²⁴⁹, не только взирая на Единое, но и становясь сам с собою единое, и в нем он живет, и премирно наслаждается, и, так сказать, вкушает невыразимых таинств боговидно и боголюбезно во Святом Духе, и действительно становится некоторым образом в соответствии с видимым и с воспеваемым, так что видит себя в состоянии манны. В этом положении он гораздо выше и почетнее того, который знает, что он ест манну, но не превратился в некоторое состояние манны. Ибо первое состояние можно иногда испытать при первоначальном собрании ума в мысленное единение с самим собою, второе же есть ясное проявление более очевидного единения, откровения разумных тайн, высокого отрешения от всего и наиболее упрощенного умозрения.

²⁴⁸ «Весы»: ср.: Лев. 19, 36.

²⁴⁹ Ср.: 2 Кор. 3, 18.

87 Ум от природы прост, потому что просто и то, образ чего он есть, то есть божествен. Будучи же таков, он любит и просто действовать. Ибо все любит тождественное себе по естеству. Но ум ощущает разнообразные впечатления не сам собою, но посредством чувства и постигаемого чувствами, при помощи которых у него происходит восприятие умственных предметов. Когда же он поставит между собою и чувствами с предметами их постижения свое собственное разумение, которое по возможности умело разбирает и судит, и ни чувств не делает слабее должного, ни легкомысленно помрачает или неблагородно превозносит красоты чувственных предметов и пренебрежительно унижает пред ними силу ума, но благо-разумно отдает каждому должное, — тогда тотчас ум становится единым с собою, приходя в прежнее состояние простоты, как он был от природы, и уклоняясь от раздельного, и снова естественно начинает любить единое и простое и деятельность единственную и простую, и, любя именно ее, он ищет, а ища — делает свой полет превыше всякого соединения [с чем бы то ни было], пока не найдет истинно и существенно Единого простого, что и есть Бог. Тогда именно одними только крылами Его то покрываемый, то возвышаемый ум веселится, как естественно ему предаваться веселию, когда он богохраним и богоносим.

88 Облако страстей, нашедшее на рассматрительную часть души как бы некая мрачная толща, заставляет видеть иное вместо того, что есть в действительности. Когда же частою молитвою и исполнением заповедей и устремлением горé к созерцанию Бога ум при помощи благодати уничтожит названную мрачную оболочку, он сам собою видит ясно, что [зрит] Бога, никаким образом не нуждаясь для этого в истолкователе, как видящий чувственно не нуждается в том, кто мог бы указать, если только на зрачке своего глаза он не имеет чего-нибудь раздражающего и затемняющего. Ибо как постижимое чувствами усвоется чувствами, когда они здоровы, так умопостижимое становится достоянием мыслей, чистых от облака страстей, и как от чувственного восприятия обыкновенно происходит постижение чувственного, так и от умственного взирания — видение умственного, после чего по благодати Божией бывает безвидное, бескачественное, невоображенное

и простое созерцание Бога, которое, сдерживая ум, делает его свободным от всего чего бы то ни было, постигаемого чувством и умом, заключая его в глубину бесконечности, непостижимости и безграничности в изумлении и удивлении, которых нельзя выразить словом.

О Владыко, Вседержительное начало всего видимого и умо- 89 зримого, Несозданный, имеющий безначальное началом, и Бесконечный, имеющий границу безграничное, Необъятный, имеющий преестественное Своею природою, Неосуществленный как имеющий существом пресущественное, Невидимый, имеющий видом Своим безвидное, Нетленный, имеющий свойством Своим присносущее, Неисследимый, имеющий безобразное Своим образом, Безграничный, имеющий местом безграничное, Непостижимый, имеющий постижением непостижимое, Неприступный и Недомыслимый, знанием и созерцанием имеющий незримое и непознаваемое, Неисповедимый, имеющий словом безгласие, Несказанный, имеющий изъяснением неизъяснимое, Непонятный, имеющий мыслию недоступное уму, Превысший, имеющий вообще Своим положением возвышение над всем. Весь Ты — чудо, мир, упование, любовь, сладость, душевное веселие, упование во всем²⁵⁰, воистину свобода от забот и радость, единственная воипостасная²⁵¹ слава, царство, мудрость, сила. Поэтому Ты, несказанный Боже, естественно становишься невыразимо отрешением от всего видимого, упокоением от всего умозримого, и в Тебе обретается дивный покой для созерцающих Тебя, с причастием Святого Духа.

«То, что составляет предмет удивления, то есть божествен- 90 ное, вызывает наиболее сильное влечение, становясь же желаемым, оно очищает, — как говорит богословный голос Григория, — очищая же, оно делает боговидным, а когда они станут таковыми, то оно беседует с [ними], как уже со своими»²⁵².

²⁵⁰ Букв. «во всех».

²⁵¹ ἐνυπόστατος: в рус. переводах опущено — возможно, потому, что слово понято как синоним предыдущего τῷ ὄντι, «истинно». У Каллиста этот эпитет часто употребляется в значении «сущностный».

²⁵² Свт. Григорий Богослов. Слово XXXVIII на Богоявление, 7 // SC 358, р. 116: 17–19 Moerschini; PG 36, 317 С 8–10 = Слово XLV на Святую Пасху, 3 // PG 36, 628 А 5–7.

Но не только Бог таким образом [относится к ним], но и так очищенные обращаются с божественным и с Богом как со своими, «*в духе и истине*»²⁵³. Поэтому и Богослов далее говорит: «*Бог, соединяющийся с богами и знаемый [ими]*»²⁵⁴. Видишь ли ты чудо единения? Ведь [свт. Григорий] говорит: «*Бог, соединяющийся с богами*». Если же есть некоторым образом соединение одного и того же, то, очевидно, равным образом одни и те же бывают и душевные расположения, и наслаждения. Поэтому говорит [свт. Григорий]: «*и знаемый*». Точно таким же образом, следовательно, и боговидные, и боги по благодати беседуют с божественными и Богом как со своими и познают, как Бог подобным же образом созерцает, беседует и пребывает в единении с теми, которые по сказанному становятся боговидными и богами. Поэтому великий Григорий прибавляет²⁵⁵, и вполне основательно, для пояснения: «*И Бог, может быть, настолько познается чистыми и этими богами, насколько уже Он знает их*» соответственным образом — как Бог по естеству богов по положению. В какой же именно степени мог бы ты представить себе это подобие, рассуждая правильно? Действительно, весьма блаженны те, которые должным образом со всею силою души и духовным знанием простираются к видениям и созерцаниям, когда ты видишь, как все, пребывающие в Боге, по непостижимости Божией повергаются в пречудное удивление и такой великий восторг по причине присущей Ему безначальности, необъятности, безграничности и вообще вечности и бесконечности. С этих пор душа их с любовью «*прилепляется вослед Богу*»²⁵⁶, и, истаивая среди блаженства, какое невыносимое томление испытывают они в созерцании божественного Лица и несравненной красоты Его! И тогда последовательно они, конечно, очищаются таким образом, и, подвергаясь божественному влиянию, становятся боговидными и богами, и разумным образом соединяются с Богом. По крайней мере, такой [человек], уже ставши с преимуществом

²⁵³ Ср.: Ин. 14, 17.

²⁵⁴ Свт. Григорий Богослов. *Слово XXXVIII на Богоявление*, 7 // SC 358, р. 116: 20–21 Moreschini; PG 36, 317 С 12–13 = *Слово XLV на Святую Пасху*, 3 // PG 36, 628 А 9.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Пс. 62, 9.

обоженных в согласии с их сверхъестественным даром обожения и единения с Богом, удивительным образом понимает всякое духовное чувство и всякое желание благодаря превосходству красоты их, и вокруг себя он имеет таких, которые с утешением, как бы те же ангелы, поют непрестанно и вполне подобающим образом: *«Бог стал в сонме богов, дабы среди богов произвести суд»*²⁵⁷, и следующее: *«Бог богов, Господь изрек и призвал землю»*, то есть земнородных, *«от востока солнца до запада»*²⁵⁸. Поэтому и *«князи людские собрались с Богом Авраамовым»*²⁵⁹ и в последовательном порядке стали вокруг Бога, [и] словно *«серафимы стояли окрест Его»*²⁶⁰, воспринимая божественные сияния премирных таинств и неразлучно держась Бога, бесконечное число раз бесконечно превосходящего всех. Если же *«чистые сердцем»*, по изречению Господа, *«блаженны, ибо они Бога узрят»*²⁶¹, то разве не явно блаженны созерцатели, очищаемые удивлением от познания Бога и с преуспеянием восходящие к достоинству Божию? Итак, следовательно, желающие блаженства должны подвергнуться обожению, и таким образом стать недвижно, как херувимы, вокруг Бога, и со всевозможным старанием держаться созерцательного знания и деятельности во Христе Иисусе, Господе нашем.

Более всего хочу я узреть [Тебя] и затем, конечно, воспеть 91 Тебя, Животворче, Жизнь видящих Тебя где бы то ни было, Господи Боже мой! Но и желая, я не умею как достойно назвать Тебя, и поистине я недоумеваю и томлюсь. О, как располагается ум к Тебе, Владыко, Творче всемудре, и, видя Тебя одного, наслаждается миром и отдохновением, свойственным ему. К тому же, как естественно, ум, освободившись и упразднившись от внешнего и видимого обращения с миром, даже стремится мыслить о себе самом, и главнейшим именно образом с естественной быстротой размышлять о более возвышенном и обращаться на самом деле к предметам более тонким, нежели его собственная невещественность. Без сомнения, и естественным

²⁵⁷ Пс. 81, 1.

²⁵⁸ Пс. 49, 1.

²⁵⁹ Пс. 46, 10.

²⁶⁰ Ис. 6, 2.

²⁶¹ Мф. 5, 8.

образом он быстро как бы сам собою восходит к превосходнейшему из всего и превысшему всякой неведственности — очевидно, к Тебе, — и, понятно, получает помощь при этом главным образом в содействии Святого Духа посредством веры, и, конечно, таким образом простирается горé, или же, скорее, как и бывает на самом деле, ум, увлекаемый духовными предметами, окружающими Тебя, как бы до известной степени сродными ему, томится сильным желанием увидеть Тебя со всем усердием души. Но какие чудные и блаженные впечатления естественно испытывает он, так как ведь и природа у него, как я сказал, будучи духовна и, конечно, более всех созданий летуча и быстра, соответственным образом имеет и предмет своего стремления духовное и ощущает потребность мыслить, как чувственные животные — есть, ибо для ума мыслить некоторым образом значит то же, что — есть для животных, одаренных чувствами. Ибо от мышления ум получает свойство и жить, и расти, и наслаждаться, и веселиться, как у животных, одаренных чувствами, это же происходит от питания. Подобное же состояние ум, конечно, испытывает от деятельности, то есть от мышления в особенности, и более всего тогда, когда его желание несказанно достигнет Тебя, по духовной Твоей благодати, соединившись в услаждении неизреченною Твоею славою. Ибо что именно естественно может испытывать существо, имеющее особенное стремление к чему-нибудь, при встрече с чем-либо привлекательным и в особенности с таким, каков Ты, и притом при содействии Твоего промысла к такому великому предмету желания, каков Ты? Ибо Ты, Царю всемудрый, всемогущий, преблагий Господи, создавши мыслящее живое существо — ум, делаешь его способным находить естественным образом большую радость в Твоих [совершенствах], ощущать невыразимый восторг с изумлением в божественной любви к Тебе и как бы некоторое исступленное одушевление к Тебе от подобного упоенного вдохновения. И ум, созданный в высокой степени любящим прекрасное, находится именно в таком положении, а вследствие сильной любви к прекрасному, как естественно и последовательно, он имеет сознательное стремление мыслить самое лучшее, всегда желать высшего и дальнейшего и иметь радостное чутье от действительности к лучшему. Каковым же Ты являешься [ему] и как в высшей

степени мудро Ты восхищаешь его в то время, когда он услаждается влечением к созерцанию Тебя и со всем расположением души уклоняется решительно от всего, кроме Тебя одного! Ибо Ты, сладчайший, не являешься ни исключительно различным, ни простым, ни постижимым, ни непостижимым, ни страшным, ни кротким, но то тем, то другим, чтобы таким образом с той или с другой стороны движение, а также и изменение ума решительно не могло нисколько склониться к одному какому-нибудь из предметов, которые вне Тебя, вследствие разнообразия или простоты, вследствие стремления непостижимости или постижимости, вследствие страха или кротости, и так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое благо и красоту и творческое начало всяких благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом, кроме Тебя, вполне созерцать, пребывать и разнообразно и многообразно наслаждаться. Ибо Ты содержишь в себе все в совокупности как разумная причина его и обретаешься превыше всего как бесконечное число раз бесконечно прекрасный Творец [его]. Поэтому, будучи един по существу, Ты, Боже, бываешь различным образом созерцаем посредством проявлений деятельности вследствие множества их; а с другой стороны, Ты созерцаешься множественно вследствие безличия их. Ибо самое удивительное и изумительное то, что, в чем именно Ты бываешь, в том, с другой стороны, Ты опять являешься непостижимым²⁶². Ведь Ты как вполне непостижим по существу и по деятельности, так сверх того никаким образом необъятен и по силе. Ибо кто нашел меру силы Твоей? Кто познал Твою премудрость? Кто исследовал пучину Твоей благодати? И вообще, кто в совершенстве постиг что бы то ни было из Твоего?²⁶³ Однако же Ты все-таки постижим соответственно этому некоторым иным образом. Но, конечно, ум, начиная созерцать от духовного, заключенного в являемом, идя последовательным образом, восходит к Единому и непостижимому, которое вокруг Тебя, Спаситель,

²⁶² В этом месте очевиден пропуск слова ἄλητος, которое было в греческом оригинале славянского текста. В славянском *Добротолюбии* здесь: «Ибо еже есть чуднейшее и ужасное, яко аще и бываеши яве постижим, отсюду паки непостижим образом сим бываеши». В греч. изданиях только λητός «постижим», без ἄλητος «непостижим» (Н. Л.).

²⁶³ Ср., напр.: Прем. 9, 17; Ис. 40, 13.

и по причине сладости и сильного наслаждения постижимым и вследствие любви к прекрасному он с усердием спешит и некоторым образом ревнует восходить как можно выше. А так как он не в силах проникнуть далее, то, признавая, как и должно, что ускользящее от него как лежащее превыше, бесспорно, превосходнее [его], вследствие этого он бывает одержим какою-то великою страстью любви, и равным образом восторженно одушевляется к Тебе, и возбуждает в душе пылкие желания, делая из постижимого средство возжигать божественную любовь к непостижимому и обращая свое недоумение в орудие приобретения [разных степеней] любви. Так как постижимое относительно Тебя не столько улаживает [ум], Всемудрый, сколько воспламеняет ускользящее от него и вследствие недостижимости познания предуготовляет и сильное удивление, и особенное желание, то я мог бы прибавить, что даже заставляет искать вовсе не того, что Ты по существу, — ведь это ни для кого решительно никаким образом не доступно; но непостижимо и то, что составляет предмет существенной божественной силы и деятельности, и вообще все духовное, созерцаемое вокруг Тебя, Боже, и являющееся предметом богословия, так оно, как сказано, бесконечно по объему и неисследимо по множеству. К тому же хотя и вообще невозможно достигнуть предела этих вещей как бесконечных, но через приближение к Тебе посредством очищения и через взирание на Твою красоту можно достигать более ясных и светлых видений того, что Тебя окружает, и подобным образом обоживаться. Оттого Ты и опаляешь язвою любви ум, подобающим образом пребывающий в Тебе, просвещая его все более и более и действительно вводя его в какие-то недоступные *тайные пренебесные зрелища*²⁶⁴. О, Единице Препетая и Троице Пречестная! Бездонная глубина силы и премудрости! Как из самого ли рабства — если бы кто хотел так выразиться — или даже из состояния приписки [к нему] Ты вводишь ум, законно очищенный, в самый божественный мрак, покрывающий Тебя, ведя его «от славы в славу»²⁶⁵, хотя, однако же, часто он пребывает и внутри этого пресветлого мрака, в который

²⁶⁴ Ср.: Пс.-Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, II, 3; XV, 4 // Vol. 2, p. 13: 20–21; 55: 2 Heil; PG 3, 141 C 1–2, 333 A 11.

²⁶⁵ 2 Кор. 3, 18.

древле был введен Моисей²⁶⁶. Или этот есть образ того, или тот образ этого, только знаю, что это есть очевидно духовный мрак и божественным и преестественным образом в нем несказанно совершаются в тайне души таинства духовного единения и любви: те, которые вводятся с осиянием просвещающего Духа, понимают это очень ясно.

Кто не радуется, Господи Троица, когда с должным расположением видит, что Ты — Царь и непрестанный правитель и раздаятель всего чего бы то ни было прекрасного и доброго и источаешь богатство всего этого? И кто мог бы радоваться истинною радостью прежде видения²⁶⁷ Твоего вседержительного владычества? Очевидно, что никто никаким образом. Поэтому действительно «*блаженны чистые сердцем*»²⁶⁸, потому что они видят оком души Тебя, Который воистину духовная радость по преимуществу, и радуются они с веселием и наполняются великою душевною сладостью и невыносимыми порывами любви, часто выдерживая борьбу и с телесными обстоятельствами и терпя от демонских нападений. Ибо духовный свет красоты лица Твоего, Господи, бесконечное число раз бесконечно возвышен над какою бы то ни было прикосновенностью к мирской печали, если кому дается по благодати освещаться им. Поэтому Ты являешься совершенным наслаждением, совершенным желанием, предметом святого стремления, невыразимой любви. Поэтому любовь Твоя невыносимыми сверхъестественными жалами уязвляет тех, кто некоторым образом видит Тебя. Поэтому, с сильным и неослабимым напряжением следуя за Тобой, *в благовонии мвр Твоих*²⁶⁹ устремляются души²⁷⁰ тех, которыми Ты видим, несказанный Боже, и сии пытаются всячески влечь Тебя к себе, будучи всецело побеждены и удивительным образом истаивая от томления по Тебе. Поэтому они незабвенно имеют Тебя в уме, находясь в состоянии восторга от Твоей преестественной красоты. Скорее же, прежде Ты непрерывно и духовно содержишь

²⁶⁶ См.: Исх. 20, 21.

²⁶⁷ «при виде» в рус. переводах ошибочно (у Лосева исправлено при этом по смыслу «мог бы» на «не мог бы»).

²⁶⁸ Мф. 5, 8.

²⁶⁹ Песн. 2, 5; 1, 4.

²⁷⁰ В рус. переводах «сердца».

сердца их, конечно, и ночью и днем, и сон отлетает от очей их, и сладость.....²⁷¹ не только им..... но хотя они остаются спящими все время, однако *сердце их бдит*²⁷² и в таком положении, и «они радуются», как говорит пророк, «на ложах своих»²⁷³. И равным образом они видят, привязываются и не знают, что с ними произойдет, недоумевают и изумляются вследствие расположения несказанной светлости Твоего Лица, вследствие величия славы святости Твоей, вследствие премирных *восхождений* Твоих, которые они *полагают* в себе самих²⁷⁴, вследствие таинственных откровений, вследствие бесчисленных тайных и невыразимых весьма прекрасных и весьма благих даров, окружающих Тебя, Отче! и Ты утверди тех, которые «*живут в праведности с лицом Твоим*»²⁷⁵

²⁷¹ Нижеследующий отрывок, не имеющийся в славянском *Добротолюбии*, представляет из себя текст, довольно испорченный по языку вследствие своей фрагментарности. В греческих изданиях конец трактата явно оборван и имеет пропуски (Н. Л.).

²⁷² Песн. 5, 2.

²⁷³ Пс. 149, 5.

²⁷⁴ Ср.: Пс. 83, 6.

²⁷⁵ Пс. 139, 14.

Слово XVI о духовной¹ брани и о согласном с ней священном безмолвии²

1. Вступление

Поскольку не столь тяжким оказывается говорить о таких вещах, сколь трудным узреть представляющееся взору, распознать его и либо принять, либо отвергнуть, достойно воспротивившись, нужно поразмыслить, таким образом, и об этом. Так же как и видимое, духовное борение, как оно обыкновенно представляется, требует решительности и душевного стремления при покорении со всею силою желанных земель. И, естественно, нуждается оно в оружии и военачальнике так же, как в очах³, свете и месте, с помощью которых можно двинуться в поход, устремившись всей душой, и, следуя цели, повергнуть противника, и обрести, как полагается, победу. Итак, пусть очами будут ум и разумение; светом от духовного *Солнца правды*⁴ — осиявание, [исходящее] от [всего] сущего посредством веры, или, скорее, читаемое с божественных скрижалей умное просвещение; подобающим же местом, как это естественно, — священное и безмятежное безмолвие. Ибо говорит Бог Каину: «*Согрешил? Умолкни*»⁵, — чтобы, конечно,

¹ Учитывая устоявшуюся традицию, слово *νοερός* мы передаем двумя способами: чаще — «духовный» (точно так же переводится и *πνευματικός*, но избежать дублирования невозможно), реже — «умный» (точнее отражает корневое значение), а *ἡσυχία* — как «безмолвие», сохраняя этот важный богословско-аскетический термин на всем протяжении трактата и почти не употребляя более точного варианта «покой».

² Примечания составлены преимущественно с использованием аппарата греческого издания; дополнительно установлены отдельные цитаты и аллюзии (в основном из Священного Писания), не указанные в издании Кучаса, и добавлены некоторые ссылки на научную литературу.

³ Здесь в значении «соглядатаи, лазутчики, дозорные, наблюдатели». Точно передать метафору, употребленную в этом и следующем предложении в двух контекстах, невозможно.

⁴ Обычное в богослужебных текстах, вслед за пророком Малахией (3, 20 LXX; 4, 2 слав.), метафорическое мессианское именование Христа. Ср. с предыдущим трактатом Каллиста, § 2.

⁵ Быт. 4, 7.

ум, вернувшись в естественное свое состояние, соответственно узнал, в чем же он согрешил, и равно возрыдал как должно, осудив многое в себе, и, таким образом, начал бы восходить к Богу, радующемуся нашему обращению и ожидающему / принимающему/ раскаяние. Посему и Сам Он ясно говорит, что *взирает на безмолвного*⁶; и по словам Василия Великого, «*безмолвие является началом очищения души*»⁷, а божественный Григорий Богослов нарек его «*обоживающим*»⁸: первый, указав начало, а второй — конец. А Давид, исполненный Духа, познанием Бога полагает следующее изречение, идущее, кроме того, от Самого Бога и гласящее так: «*Успокойтесь (συχολάσατε) и познайте, что Я — Бог*»⁹. Ибо и сам надежнейший, так сказать, руководитель¹⁰ в покое, блаженный Исаак, сказал: «*Если любишь покаяние, возлюби и безмолвие*»¹¹, а также: «*Внешние чувства мертвы, а внутренние живы*»¹², — верно указав и сам, таким образом, начало и конец.

2. Что есть начало покоя и что — конец

Ведь раскаяние есть действительно начало, а конец — оживление внутренних чувств, в котором обыкновенно проявляется неомрачаемое божественное познание: «*Оживи нас, — говорит Давид, — и мы будем призывать имя Твое*»¹³, а также: «*Оживет душа моя и восславит Тебя*»¹⁴. Ибо как суетная (συυκεχυμένος)¹⁵ жизнь есть причина мрака, и, как следствие,

⁶ Ис. 66, 2.

⁷ Свт. Василий Великий. *Письма*, II, 2 // Vol. 1, p. 8: 52 Courtonne; PG 32, 228 A.

⁸ Свт. Григорий Богослов. *Слово III к призвавшим и не встретившим*, 1 // SC 247, p. 242: 5 Bernardi; PG 35, 517 A (θεολογόν относится к ἐρημία).

⁹ Пс. 45, 11.

¹⁰ подηγός, букв. «стоповодитель»; в PGL только однокоренные слова, но слово, хотя и редкое, не является неологизмом: его можно найти у древних поэтов и ряда церковных писателей (преимущественно Феодорита).

¹¹ Прп. Исаак Сирин. *Слова*, I, 34 // P. 152 Spetsieris; по рус. пер. слово 41, с. 174.

¹² Там же, I, 85 // P. 339 Spetsieris; по рус. пер. слово 21, с. 94: «безмолвие умирщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения».

¹³ Пс. 79, 19.

¹⁴ Пс. 118, 175.

¹⁵ Это слово несколько раз встречается в трактате, но каждый раз приходится переводить его по контексту. Буквально оно означает «слитие», «слитность», подразумевается «с миром». Так, в одной из употребительных утренних молитв (седьмой, ко Пресвятой Богородице) оно встречается в выражении «мирского мя превышше слиятия сотвори».

отступничества от Бога, и незнания [Его], что и есть смерть души (из-за которой называют даже и телесно живущих умершими и мертвыми из-за их отдаления от Бога, которое произошло от увлеченности мирским, как говорит Павел¹⁶ о вдове, умершей от мрака роскоши, хотя и живущей телесно, и Сам Господь говорит: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов»¹⁷, называя мертвецами живущих по-мирскому и слившихся с миром, которых [и самих] в другом месте¹⁸ называет Он *миром, не могущим принять* умопостигаемый Дух Божий из-за приверженности к видимому миру), — так, с другой стороны, несуетная (ἄσύχυτος) и безмолвная жизнь является началом умного света и, следовательно, обращения и познания Бога, что, как явствует, Господь и нарек жизнью вечной, говоря: «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога»¹⁹, — причастившиеся же таковой жизни получают ее от Духа Святого, ибо есть Он, по словам <Символа веры>²⁰, «Дух Святой, животворящий». Стало быть, познающий Бога в жизни своей обладает Духом Божиим. Но, поистине, познание [Бога] является из безмолвной жизни, и принятие Духа естественно должно быть следствием безмолвия, которое есть столь великое оживление и условие подаяния Духа Святого. Потому правильно, как мне кажется, было быть запертыми в горнице ученикам Господа и естественно там ожидать обещанного о Духе²¹, ибо были они объаты верой и надеждой [своей] ни к чему другому не стремились. Потому-то и обрели они обещанное в избытке и по достоинству, ибо благодаря тому, на что они, уверовав, возложили свои надежды и чего ожидали, принимают, словно некую награду со всем подобающим за доброе терпение, тот тем более великий, что сверхъестественный, дар, — получив совершенство, осветившись, как бы в виде огня, Духом и став через это *светочами мира*²² и *солью земли*²³.

¹⁶ См.: 1 Тим. 5, 6.

¹⁷ Мф. 8, 22.

¹⁸ Ср.: Ин. 14, 17.

¹⁹ Ин. 17, 3.

²⁰ 8-й член // Р. 57 Alberigo—Ritter; Mansi 3, 565.

²¹ См.: Деян. 1, 4, 13–14.

²² Ср.: Флп. 2, 15.

²³ Ср.: Мф. 5, 13.

3. Что есть безмолвие, и о мире

Определенно, что безмолвие есть удаление от чувственного и стремление к умопостигаемому, почему оно и является по преимуществу приближением к Богу. Сказано: «[Далеко] удалился я, бегая, и водворился в пустыне»²⁴. Для чего же? — ибо «ожидал я Бога, спасающего меня»²⁵: ведь, упомянув о многом, рассказывает сей божественный [муж] происходящее во граде, достойное всяческого осуждения, малодушием и смутой зовя творимое там. И воистину, трудно избежать опасности греха тому, кто оказался среди мира, чтобы не сказать — в среде демонов. Ибо велика и жестока ведомая демонами в мире война, немалое содействие в чувственном для себя почерпающая. Для тех же, кто утвердился вдали от чувственного и к тому же, как следствие, силится задуть в себе всякое чувственное [восприятие], сильно отличается накал [этой] войны, и ровно настолько, насколько более слаб этот накал для обстреливаемого только, да и то издали, чем для того, кто идет в самые руки врагов для рукопашной. Потому-то божественный муж, *далеко бежав и удалившись, приходя в пустыню и водворяясь там, вопиет, объясняя причину своего похвального бегства, и говорит открыто: «Многим мраком исполнился мир, и многое уязвимо из-за грехов многих, и весьма трудно превозмочь войну демонов в миру: ведь до того, как откроется злой умысел оной, причиняет вред тот, кто правит разумом большинства. Поэтому «[далеко] удалился я и оставался в пустыне»²⁶, именно для того, чтобы не одолела меня запутанная сеть прихотливых козней демонов. Ибо знаю я, что «ежели не возобладают надо мною, тогда я буду непорочен и чист от великого греха и будут во благоволение слова уст моих, и поучение сердца моего пред Тобою всегда, Господи, Помощниче мой и Избавитель мой»²⁷. Затем, успокоившись в бегстве от мира и безмолвии, как подобает, достигнув очищения от грехов, <я дождусь момента, когда> «и поучение сердца моего пред Тобою всегда, Господи»²⁸, подобно сказанному: «Ожидал я Бога, спасающего меня»²⁹.*

²⁴ Пс. 54, 8.²⁵ Пс. 54, 9.²⁶ Пс. 54, 8.²⁷ Пс. 18, 14–15.²⁸ Пс. 18, 15.²⁹ Пс. 54, 9.

Ибо обращение разума ни к чему другому, а только к Богу, как я считаю, свойственно чину очищения, в целом же, скорее, [чину] просвещающему и сообщающему совершенство».

4. Деяния безмолвия

Поскольку, как сказано, безмолвие является началом очищения души, а тем самым оказывается и обоживающим, то ясно [из этого], что оно есть место и, скорее даже, путь, принимающий восхотевшего с праведнейшим духом взойти к Богу, вводящий его прямо в лоно Божье и мирно и без потрясений приготавливающий идущего по нему увидеть сначала западни, хитрости и коварные приражения врага душ наших и противостоять им духовно, с разумом и мудростью; а затем возводящий его, хорошо и доблестно сопротивляющегося [им], к божественным осияниям и просвещениям, а также прямо приводящий к духовным откровениям божественных таинств, и соединяющий неизреченно с Богом, и всецело обоживающий, и, одним словом, приобщающий к божественной и сверхъестественной любви (ἔρωτα) в духовной славе, какую только возможно представить, и, следовательно, к честнейшей и искреннейшей любви (ἀγάπην) к ближнему. Если же, стало быть, следуя за Богом, обоживающий покой действительно обладает всеми в совокупности наилучшими благами и красотами и, имея своим началом простую веру, основанную лишь на слове³⁰, достигает веры сущностной (ἐνυπόστατον), наглядное изображение которой есть явленная Богом Моисею скала, имеющая расселину, через которую узрел он задняя (τὰ ὀπίσθια) Бога³¹ (ведь на самом деле сущностная вера являет, словно некую расселину, умопостигаемую ясность в предметах сущих и являемых и через эту ясность дает боговодительствуемому уму зреть не существо (οὐσίαν) Бога, которое тогда было названо Моисею «ликом Божиим», а созерцать весьма явно то, что вокруг Бога, то, что богоносцы именуют *задняя* Бога), то

³⁰ Ср.: Рим. 10, 17.

³¹ См.: Исх. 33, 20–23. Каллист развивает здесь толкование, ставшее классическим со времени свт. Григория Богослова (*Слово XXVIII о богословии*, 3 // P. 66 Barbel; SC 250, p. 104 Gallay; PG 36, 29 A) и свт. Григория Нисского (*О жизни Моисея*, II // SC 1 ter, § 220–251 Daniélou; Vol. VII/1, p. 110: 16 — 121: 3 Musurillo; PG 44, 400 C — 408 D). См. также: Daniélou 1950, 197.

единственно только муж, [стяжавший] безмолвие, естественно имеет возможность исполнить заповедь Духа Святого, реченную через Давида: «*Приступите к Нему и просветитесь*»³², и через Исаию³³: «*Просветите себе свет ведения*»³⁴, — и только их свет является вечно умным.

Посему и каждодневная смерть, по Павлу³⁵, не относится ни к кому иному, как ко всегда устремляющимся к <новому> знанию, превосходящему прежнее, всякий раз принимающим благоразумно коловращения /перемены/ и каждодневно /при каждой перемене/ отвергающим самих себя каким бы то ни было образом, духовно обновляющимся и возрождающимся. И, в самом деле, с полным основанием ублажаются Святым Духом через Давида те, кто легко и мирно обретает власть над *младенцами вавилонскими*³⁶, сиречь смущающими (συυχουτικάς) началами бесовских помыслов, и *об камень*³⁷, то есть о веру в Бога, губя [их], повергает и *разбивает*³⁸ и у кого *восхождения* богодеятельных осияний *полагаются в сердце*³⁹ и направляются от духовной силы и созерцания к силе и созерцанию более возвышенному. Также и *умиротворение* (τὴν εἰρήνην), имеющее от Христа Его образ (ἀπὸ Χριστοῦ τὴν χριστοειδίῃ), «*без которого*», по Павлу, «*никто не узрит Господа*»⁴⁰, и даже в какой-то мере следующее соответственно (ἀρμόζοντι λόγῳ) за умиротворением *освящение* они либо уже приняли, либо, скорее, принимают, причем умиротворение — посредством молчания и совершенной бестревожности, а освящение — посредством бегства от мира, обуздания чувств и достаточной подготовленности к вниманию к помыслам и к противодействию им, а также неперменного усердия⁴¹ к молитве, чтению и всякому угодному Богу телесному и духовному упражнению. И, скажу вкратце, никто не готов выслу-

³² Пс. 33, 6.

³³ Так в подлиннике (ошибочно). Аналогичные неточности встречаются в трактате неоднократно.

³⁴ Ос. 10, 12.

³⁵ Ср.: 1 Кор. 15, 31.

³⁶ Ср.: Пс. 136, 9.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Ср.: Пс. 83, 6.

⁴⁰ Евр. 12, 14.

⁴¹ Букв. «беззаботного досуга», ἀμερίμνῳ σχολῇ.

шать, попытаться изведать и испытать то, о чем заповедует Спаситель: «*Пребудьте во Мне, а Я в вас*»⁴², — кроме того, кто любит безмолвие и расположен к оному и кто, конечно, смог бы подтвердить те самые слова Соломона: «*Я сплю, а сердце мое бодрствует*»⁴³, ибо такому только [мужу] под силу это, и никому другому.

Ибо, подобно тому как огонь, раз перебросившись на прилежащее древо, отнюдь не утихает, но постоянно, денно и нощно, распространяется с великой быстротой, доколе не иссякнет оное, — так же точно, со своей стороны, и любовь души к Богу (θεῖος ἔρως), раз ухватившись за представившееся безмолвие, не прекращает никогда тянуться сердцем к Богу и бодрствовать, сколько бы дней и ночей, точнее, сколько бы времен [ни минуло]. И когда тело покоится или спит, а часто даже и когда дремлет, ум воспевает, однако, неким образом от сердца и славит в любви с восторгом и радостью, с услаждением и ликованием препетого Бога и Отца Небесного. Как же это происходит, знает Тот, Кто даровал несказанную эту радость тем безмолвствующим, кому [Сам] захотел.

5. О живущих в безмолвии

Если бы возможно было нам быть среди ангелов и удостоиться их общения, желанно было бы это, и не без причины. Поскольку же до сих пор [нам], связанным сим дебелим телом, отказано в этом, то надлежит считать монашествующих как бы ангелами во плоти и небесными существами на земле, в досуге проводящими свою жизнь, а также преклоняться перед их созерцанием и почитать делаемое [ими] (καὶ σέβειν τὰ εἰκότα καὶ τιμᾶν τὰ ὑγνόμενα). Ибо являются они на земле *присельниками*, согласно блаженнейшему Давиду, и *пришельцами*⁴⁴, естественным образом жаждущими вышнего града и [вышней] родины, и приверженными ей, и к достижению и наследованию ее всячески стремящимися. И какого только блаженства не достигают они сего ради, ибо всегда «*желание их в законе Господнем, и в законе Его поучаются они день*

⁴² Ин. 15, 4.

⁴³ Песн. 5, 2.

⁴⁴ Ср.: Пс. 38, 13.

и ночь»⁴⁵. И не в писаном законе, и не в том, образом которого [служит] писанный, но в полностью безвидном и бесплотном законе, в некоем третьем, согласно степени, к которой должно подняться от закона писаного, о котором предписывает Соломон: «Впиши их трижды в сердце своем»⁴⁶. Именно в нем, главным образом, несказанно помышляет и *ублажается* ревнитель (σχολαστής) о Боге день и ночь, и *очищается сердцем*, и, насколько дано, *видит Бога*⁴⁷, и обоживается сам, созерцая Бога, и по справедливости *блаженствует* в этом.

Это подобно тому, как если кто, гонимый тяжестью мирской суеты, убегая от всех мирских людей и от всех без исключения мирских дел, обретает вновь блаженство не благодаря чему-либо земному, а *изгнанный за правду*, за что *его есть Царствие Небесное*, по возвещению благодати Слова⁴⁸.

6. Изложение вопроса в повествовании о древних <пустынниках>

Естественно посему тем, кому пришло [таковое] на ум, оставить груз грехов, и, преуспев в чистоте, стать боговидными, и явно принять внутрь души пречистые светоносные лучи, то есть, короче говоря, Бога, и несказанную красоту Его узреть духовно, и наслаждаться, и радоваться, и веселиться этому, и получать удовольствие, и в сверхъестественном обожении испытывать блаженство, ибо оно свойственно в высшей степени таковым и без него не дано никому ни видеть, ни испытать ничего божественного. И те, кто, преславно избрав удаление от людей и безмолвие и устремившись всею душой, предали себя *пустыням: в горах, в пещерах, в ущельях земных*⁴⁹, в затворах — во всяком уединении и удалении от людей, всю жизнь проводили в безмолвии и никак иначе не философствовали, нежели умно и премирно об умопостигаемом и премирном божественном, за чем следует единение ума в самом себе, просветление, и несказанное просвещение, и как бы залог предвкушения Небесного Царствия, а также подобное ангельскому

⁴⁵ Пс. 1, 2.

⁴⁶ Притч. 22, 20.

⁴⁷ Ср.: Мф. 5, 8.

⁴⁸ Ср.: Мф. 5, 10.

⁴⁹ Евр. 11, 38.

жительность, вдохновение и узрение божественных таинств, да и что иное, как не соприкосновение с Богом положенным образом и обожение?

Таковыми были прежде Илия и Иоанн Креститель и Предтеча Иисуса, таковыми были те, кто окружал Антония, философовавшие уже во времена Нового Закона и Нового Завета, а также Арсения и Марка⁵⁰, словом единым двигавшего высокие горы⁵¹, будто неких мышей или комаров. Воистину каждый из тех, кто стремился вновь вознестись в стремительном порыве Духа к образному уподоблению божественной первообразности и сверхъестественной благодати божественного усыновления, а также увидеть и испытать в происходящем божественное, скорее даже, узреть и тем самым испытывать постоянно и вечно, — так вот, избравший своевременно эту долю, имею я в виду бегство от всего и вся, а по возможности и безмолвие, и достигший ясным видением⁵², как сказано, с ясностью во взоре полного осознания вышеуказанных страстей и взявший со всем душевным рвением *щит веры*⁵³, подобно *оружию света*⁵⁴ облекшись в заповеди Господа нашего Иисуса Христа, и держась /зависая от/ Его как всемудрого и всеильного военачальника, и призывая Его, и деятельной силой *препоясав чресла свои в истине*⁵⁵, и возложив на духовную главу свою *надежду на спасение* вместо шлема⁵⁶, а на грудь *броню праведности*, *обувиши ноги в силу беспристрастия*, чтобы *«наступить на змей и скорпионов и на всю силу вражью»*⁵⁷ безвредно и прямо ступать *в готовности благовествовать*⁵⁸ о благодати, имея молитву в качестве оружия оборонительного, — вот так да пойдет на врага тот, кто во бдении сидит уединенно внутри кельи.

⁵⁰ Перечисляются величайшие анакореты Востока IV–VI вв.

⁵¹ Ср.: Мф. 17, 20; 21, 21.

⁵² Букв. «в очах и свете», отсылка к самому началу произведения.

⁵³ Ср.: Еф. 6, 16.

⁵⁴ Ср.: Рим. 13, 12.

⁵⁵ Ср.: Еф. 6, 14–15.

⁵⁶ Ср.: 1 Фес. 5, 8 и Еф. 6, 17 (Ис. 59, 17) (для «шлема» Каллист, цитируя по памяти, употребил синоним, не использованный в указанных ВЗ и НЗ местах).

⁵⁷ Лк. 10, 19.

⁵⁸ Ср.: Еф. 6, 15.

7. О бесовской злобе и о [необходимых]
из-за нее внимании и молитве

Зная наверняка и должным образом, насколько злокознен и изворотлив змей и лукав враждебнейший сатана, неослабно противостоящий благим делам нашим и злоумышляющий со всевозможным тщанием, как бы подвигнуть наш помысел к злобе и мраку, чтобы каким-либо образом совершенно отвлечь нас от Бога и по горькой зависти (увы нам!) вытолкнуть и отдалить от рая (да не будет этого никогда!), сиречь от чистой жизни и наслаждения, — вот это-то и узнав как следует, пусть неизменно с благоразумием, со вниманием к помыслам изгоняет [человек] и тем повергнет этого злодея через святое призывание имени Иисуса Христа, Господа нашего, и сердечную, умную и словесную молитву и заставит бежать пагубу от себя и своей души как от сосуда Божьего. Ибо ведь, естественно, весьма боится сатана, и дрожит, и бежит, как будто палимый духовным и божественным огнем⁵⁹, от молитвы, совершаемой, как и подобает, с чистой совестью в трезвении и внимании.

Помни справедливые слова Моисея, духовный воин, стремящийся к занятию и владению святой землей: «Внемли себе!»⁶⁰. Никогда не считай, что у тебя нет врага, ибо есть он у тебя, и притом нетелесный (νοητός), невидимый, неусыпный в злодействе и весьма проворный, исполненный зависти и лукавства. Так что «внемли себе», трезвясь разумением /в помысле/, бодрствуя и, кроме того, молясь: многолик и безжалостен зверь, и мрачен диавол, многим гневом против нас бушующий, всегда и во всем непременно ища нашей гибели — во сне и наяву, в постах и в пирах, в пище и в питье, в одеяниях, в обуви, в беседах, в молчании. Предстает в бедности, скрыт в стяжании, против поста злоумышляет и принятию пищи противоборствует, стремится осквернить речь и возмутить покой, возвысившихся в созерцании замышляет ввести в заблужде-

⁵⁹ Ср.: Пс. 67, 2–3.

⁶⁰ Втор. 15, 9. Повторяя эти слова несколько раз в этой главе, Каллист использует один из самых любимых своих риторических приемов. Возможно, в данном случае он оглядывался на свт. Василия Великого, выстроившего композицию *Беседы на «Внемли себе»* (PG 31, 197–217) на этой же ветхозаветной цитате, или на Пс.-Ефрема Сирина (*На слова «Вонми себе»*) // Vol. 1, p. 230–254 Assemani; vol. 2, p. 142–198 Phrantzoles).

ние, принизившихся же в уничижении в другой раз пытается растоптать. И кем он не становится или чего не делает? Через все наше же нападая на нас, живущих в безмолвии и затворенных в келье, когда нет у него возможности явиться через что-нибудь внешнее, он считает необходимым совершенно во все наше, правое или какое другое, тайком подливать собственный мрак и ужасным и неутомимым является врагом.

Так что *«внемли себе»!* Он точно знает, о христианин, ибо он дух бесплотный (νοερόν), от какой отпал он славы. Знает он, о добрейший, к какой славе и благодати восходят любящие Иисуса и прилежащие освящению и, как следует, высокочтимым заповедям Господа. И потому завидует он премного и, сам погибший и не тешащийся спасением, страшным врагом является для всего нашего, будучи и нам в погибель: таково ведь свойство завистников.

Итак, *«внемли себе»!* Не в радость мудрым эта нынешняя жизнь, ибо она временна. Более любезна им грядущая, во Христе Иисусе, ибо сладка и вечна. Просто смерть тела не может утратить [их], поскольку, без сомнения, смерть праведников ничуть не есть тление, но переход от смертного и подверженного страстям тела к нетленному и бесстрастному, или, чтобы сказать яснее, предложение и переход от жизни, подобной праху, к жизни солнцеподобной, чудесной и вечной. Только отпадение от должного, грех, считают [они] опасным, ибо есть он по справедливости наигорчайшее отдаление от Бога и духовная смерть.

Так *«внемли»* же *«себе»* с трезвением и молитвой. Призывай Бога-Спасителя, Иисуса Христа, Сына Божьего, не пренебрегшего стать как мы человеком ради нас, кроме греха чтобы безгрешный естественно и нас избавил от греха и, таким образом, отвратив от мрака страстей, перевел и переставил человеколюбиво к свету истинному⁶¹ и жизни сверхрадостной. Так молись же Ему в трезвении и призывай Его в *помощь и заступление души* твоей⁶², ибо *противник* наш, *диавол*⁶³, более сильной природы, чем наша. Поэтому и утверждает божественный Давид: *«Если Господь не созиждет дом и не сохранит град, всеу трудились строящие и бодрствовали стерегущие»*⁶⁴.

⁶¹ Ср.: Ин. 1, 9.

⁶² Ср.: Пс. 53, 6.

⁶³ 1 Пет. 5, 8.

⁶⁴ Пс. 126, 1.

8. О молитве и делании

Посему следует призывать Господа нашего Иисуса Христа в помощь с расположением и усердием. Не следует совершенно пренебрегать деланием, так как якобы молитвой [только] отгоняется противник; это не так, ибо Бог /букв. божество/ не имеет обыкновения так полагающим подавать помощь. Но, с другой стороны, нельзя и деятельному и всячески во внимании и трезвости воинствующему впадать в другую крайность и, дерзая в делании, скоро переставать заботиться о молитве. Менее всего надлежит так делать, ибо весьма разумно заповедует Священное Слово: «*Бодрствуйте и молитесь*»⁶⁵. Да и немощны мы без сильной поддержки, сколь бы ни были мы вооружены для противодействия злокозненной (κακοσχόλου) фаланге демонов: ведь не потому только, что дружно (ὁμόσε) нападают на каждого из нас в отдельности многие демоны, но и потому, что, поскольку являются они духами бестелесной природы, изначально они нас сильнее, а если даже и случится одному [из них вступить в единоборство] с одним из нас, сущих во плоти, каждый из них сможет осуществить свой злой умысел и нападение. Потому желающему блюсти должное потребно прилежно творить чистые, насколько возможно, молитвы и литании, то есть вообще *бодрствовать и молиться*, как сказано⁶⁶, чтобы отсюда воин Христов⁶⁷ вооружался и затем, как следствие, вместе с собственным Архистратигом и Царем смертельно поразил или нанес немалый урон мысленному Голиафу и всему всескверному темному воинству при помощи и вдохновении необоримой мощи истинного Иисуса душ наших, прообразом которого являлся Иисус Навин⁶⁸, ведший древле народ Божий с лучшим воинством из Израиля в землю, прообразовывавшую обетование.

⁶⁵ Мф. 26, 41.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Ср.: 2 Тим. 2, 3.

⁶⁸ Традиционное типологическое толкование, встречающееся уже во II веке у св. Иустина Философа (*Диалог с Трифоном-иудеем*, 115 // PG 6, 741 С — 744 А) и у других христианских авторов. Подробнее см.: Daniélou 1950, 203–216.

9. Об [исходящей] от священного безмолвия
просвещающей благодати и созерцании

Итак, следует бороться таким образом и жить бдением и молитвой до тех пор, пока через неослабное их усердие в безмолвии сердце наше не сложит с себя в порыве к благодати покров страстей и не явится в последний момент (ὥψιον)⁶⁹, словно прорвавшись к нам, умопостигаемый свет, в котором чудесно восходит исцеление души и освещается светом созерцание в духе и истине⁷⁰, как рассказывает нам божественнейший Петр: «Вы, прилагая к сему все старание, покажете в вере вашей добродетель, в добродетели ведение»⁷¹. Ибо ведение, через добродетель достигши благочестия, наполняет душу умным светом с несказанным ликованием и соделывает ум совершенно боговидным через Дух мудрости и созерцания, когда проблеснет день умопостигаемого и неизреченного Солнца и светозарная звезда взойдет в сердцах наших. И знаем мы ясно, что с нами Бог, и, следовательно, можем сказать: «С нами Бог, разумейте, народы, и покоряйтесь <...>. Ибо если вновь усилитесь» неким опоясывающим мраком, то «вновь побеждены будете, яко с нами Бог»⁷². И как поет Давид: «Ты воссел на престоле», сиречь в сердце моем, «Судия праведный, Ты покарал народы», то есть страстные помыслы, «и погиб нечестивый»⁷³ демон — таковых помыслов причина. «Изнемогут и погибнут пред лицом Твоим, когда возвратится враг мой вспять»⁷⁴. Ибо поистине нет ничего, что бы врага нашего диавола уничтожило и погубило его против нас приращения, кроме как Бога, явившегося в нас, и лика Его, нами созерцаемого и облистывающего нас божественнейшими лучами в безвидном сиянии. Ведь говорится: «Господь просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюсь?»⁷⁵, а также: «Если и пойду посреди тени смертной,

⁶⁹ Букв. «поздний» (когда ужинают), потому «вечерний». Возможна богослужебная коннотация («свет не вечерний»).

⁷⁰ Ср.: Ин. 4, 23–24.

⁷¹ 2 Пет. 1, 5.

⁷² Ис. 8, 9–10. Это место из Исаии используется в известнейшем песнопении Великого повечерия (называемого у нас в просторечии «ифимонами» по искаженному началу припева μεθ' ἡμῶν, яко с нами Бог). Новая богослужебная аллюзия продолжает метафорический ряд.

⁷³ Пс. 9, 5–6.

⁷⁴ Пс. 9, 4.

⁷⁵ Пс. 26, 1.

не убоюсь зла, потому что Ты со мной»⁷⁶. И, конечно, для того, чтобы с ним и в нем пребывал Бог и он созерцал [Его] лик, чтобы мог он ликовать и пребывать в уверенности, молит он Бога: «<Не отвергни> меня от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отними от меня. Воздай мне радость спасения Твоего и Духом владычественным утверди меня»⁷⁷.

10. О том, что удостоенным просвещающей благодати нужно всегда с усердием стремиться к созерцанию Бога

[Говоря] проще и короче, и он [Давид], и все другие боговдохновенные пророки всегда почти были погружены в созерцание Бога и славы лика Его и вкушали от благодати их как боговидные и на самом деле человеколюбивые и весьма много советовавшие и призывавшие всех других к подобному же делу, а именно к усердию к Богу посредством умного предстояния, мудрости, [являемой] от всего сущего, и созерцания, из которых просиявает согласно созерцающей душе подобный умному свет, посредством которого открываются врата божественной любви (ἀγάπη), которая есть страсть, похвальная, и высочайшая из всего сотворенного для нас Богом, и в высшей степени блаженная. Ибо, где божественная любовь (ἔρως), там уже появилось божественное сияние; сияние же есть обретение мудрого покоя и плод умиротворения.

Посему надлежит попытаться принять в безмолвии светоносные лучи божественной красоты по священному совету богоносцев и пророков, а скорее, по [изреченному] через пророков увещанию Бога Вседержителя, а подчас и порицанию за нерадение к сему, как, например, через Исаию: «Оставили Меня, источник жизни»⁷⁸, а также: «Вол знает владельца своего, и осел — ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, и народ Меня не разумеет»⁷⁹. Также еще: «Солгал Мне, и не помянул Меня, и не принял Меня ни в разум свой, ни в сердце свое; и Я, увидев тебя, презираю»⁸⁰. И через Осию: «Меня забыли»⁸¹ и далее: «Обручу тебя в правде и <...> вере, и узнаешь

⁷⁶ Пс. 22, 4.

⁷⁷ Пс. 50, 14.

⁷⁸ Иер. 2, 13.

⁷⁹ Ис. 1, 3.

⁸⁰ Ис. 57, 11.

⁸¹ Ос. 2, 15 LXX, слав. 2, 13.

Господа»⁸², а также: «*Ты отверг ведение, и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною*»⁸³, и: «*Горе им, трусливым, что отдалились от Меня*»⁸⁴; и опять же через Иеремию увещает Он никого ничем не хвалиться, но всякому, кто хвалится, хвалиться единственно «*тем, что разумеет и знает Меня, что Я — Господь*»⁸⁵. И через Давида: «*Помедлите /успокойтесь/ и познайте, что Я — Бог*»⁸⁶. Опять-таки, среди тех же самых пророков один предпочитает познание Бога всеسوужению⁸⁷ и восклицает, что «*забыл Израиль Создателя своего*»⁸⁸, а другой говорит, что «*переходят от одного зла к другому и Бога не знают*»⁸⁹. И снова: «*Не захотели знать Бога*»⁹⁰. Порой охватывает их ревность наставлять неразумных со словами: «*Просветите себе свет ведения*»⁹¹; и [слова] Давида: «*Взыщете Господа и утвердитесь, взыщете лица Его всегда*»⁹², «*приступите к Нему и просветитесь, и лица ваши не постыдятся*»⁹³, и продолжает он: «*Я познал, что велик Господь*»⁹⁴, и: «*Дивно ведение Твое для меня, — выше сил моих [постигнуть] его!*»⁹⁵, и исповедуется Богу в том, что «*буду насыщаться в узрении славы Твоей*»⁹⁶ и что «*возвеселюсь и возрадуюсь в Тебе*»⁹⁷, и возвещает созерцающим божественное и духовное опьянение от тучности дома Господня⁹⁸, чтобы ведали, по всей вероятности, способные к созерцанию и тем самым более побуждались [узнать], что же должны, очевидно, испытывать созерцающие Того, тучность Чьего дома обыкновенно сообщает созерцателям божественное и духовное опьянение.

⁸² Ос. 2, 21–22 LXX, слав. 2, 19–21.

⁸³ Ос. 4, 6.

⁸⁴ Ос. 7, 13.

⁸⁵ Иер. 9, 24.

⁸⁶ Пс. 45, 11.

⁸⁷ Ср.: Ос. 6, 6.

⁸⁸ Ос. 8, 14.

⁸⁹ Иер. 9, 3.

⁹⁰ Иер. 9, 6.

⁹¹ Ос. 10, 12.

⁹² Пс. 104, 4.

⁹³ Пс. 33, 6.

⁹⁴ Пс. 134, 5.

⁹⁵ Пс. 138, 6.

⁹⁶ Пс. 16, 15.

⁹⁷ Пс. 9, 3.

⁹⁸ Пс. 35, 9.

А если таков дом, то что же должно думать о хозяине его? Каким истступлением (βακχείας) не исполнилась бы естественная душа, пристально, насколько возможно, на него взирающая? Посему же и утверждает священный Павел, что *«наше жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя Господа нашего Иисуса»*⁹⁹, не мысля притом о земном¹⁰⁰, но о небесном, во Христе Иисусе. И заповедует Он нам *«помышлять о горнем»*¹⁰¹, *«где Христос сидит одесную Бога»*¹⁰², и возвышает мысль слушающих, говоря: *«Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Бога, держит все словом уст Своих»*¹⁰³, и еще: *«Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано, и Он есть прежде всего, и все Им стоит, и Он есть глава тела Церкви»*¹⁰⁴, — и другое подобное излагает [Апостол], указывая на то, что видимое временно, а невидимое вечно, и предуготовляет все для убеждения слушающего, чтобы тот стремился к незримому, и представлял себе его подобающе, и устремлялся к нему со всем рвением, и навечно к нему пригвождался.

11. Благо, истекающее от созерцания Бога

Блаженный Давид обещает некую божественную жизнь, как видно, полностью в душе таинственно зарождающуюся, а поскольку сам пророк первым испытал этот опыт, то говорит он созерцающим Бога: *«Ищите Господа, и оживет душа ваша»*¹⁰⁵, что совершенно сходно со сказанным Господом: *«Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»*¹⁰⁶, — и продолжает об этом, говоря подлинно внемлющим: *«Я и Отец — одно»*¹⁰⁷, затем:

⁹⁹ Флп. 3, 20.

¹⁰⁰ Ср.: Флп. 3, 19.

¹⁰¹ Ср.: Кол. 3, 2.

¹⁰² Кол. 3, 1.

¹⁰³ Евр. 1, 3.

¹⁰⁴ Кол. 1, 15–18.

¹⁰⁵ Пс. 68, 33.

¹⁰⁶ Ин. 17, 3.

¹⁰⁷ Ин. 10, 30.

«Преподьте во Мне, а Я в вас»¹⁰⁸, и, указывая на, так сказать, плодотворность духовной жизни, что она есть божественное ведение, говорит так: «Ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день, — ясно, что [речь идет о] духовной жизни, — узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас»¹⁰⁹. Далее же, приоткрывая, сколь велико [дарование] созерцать и познавать Бога, насколько возможно, говорит: «Духа Святого, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет»¹¹⁰. И еще: «Отче праведный! И мир Тебя не познал, а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою»¹¹¹. Для чего? «Да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них»¹¹². И взывает за нас самих к Отцу, говоря: «Отче! Которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которою Ты дал Мне»¹¹³. И ничуть не напрасно так просит Он об этом Отца, поскольку Он есть Бог и Слово Божье, истинное само по себе и познающее и указующее то, что действительно является истиной, а именно, что из Духа исходит божественная премирная жизнь, из нее — ведение Бога и осияние, а из них — обитание [в нас] Бога.

Посему за исполнение заповедей Его обещает Он *явить Себя*¹¹⁴ повинующемуся, за это же [обещает] *вселиться в него и ходить в нем*¹¹⁵, ибо тем, кому Он являет Свою божественность, в тех, как говорится, Он и поселяется. Отсюда и говорит Давид, что «вечно возрадуются они, и Ты вселишься в них, и похвалятся Тобою любящие имя Твое»¹¹⁶.

12. О божественной любви, дочери созерцания

Никто иной не любит имя Божье, кроме тех, кто как-либо созерцает Бога, ибо из видения и познания некоторым

¹⁰⁸ Ин. 15, 4.

¹⁰⁹ Ин. 14, 19–20.

¹¹⁰ Ин. 14, 17.

¹¹¹ Ин. 17, 25–26.

¹¹² Ин. 17, 26.

¹¹³ Ин. 17, 24.

¹¹⁴ Ср.: Ин. 14, 21–22.

¹¹⁵ Ср.: 2 Кор. 6, 16.

¹¹⁶ Пс. 5, 12.

образом состоит по природе своей любовь, к коей востекший чрез благодать от духовной жизни соответственно достигает вершины благ и соединения деятельности и созерцания, в котором¹¹⁷ благо и истина суть произведения ума, вполне наделенного мудростью.

Ведь любовь — как бы духовное противоядие: всякий испивший ее подобным же образом извергает ядовитую грязь страстного полнокровия (τῆς ἐμπαθοῦς πληθώρας). Любовь есть признак ученического следования Иисусу, и объяввший ее согласно духовному дару и вселению <Духа> посредством веры, основанной на безмолвии в созерцании божественной красоты, достигнет целого хора добродетелей, станет наследником Бога и сонаследником Христа, возымеет неизменную и непритворную любовь к ближнему и будет совершенно свободен от прегрешения, единственный через деяние и созерцание прилепившийся ко все превышающему Богу, скорее же, имеющий в себе Бога и сам пребывающий в Боге. Ведь любовь есть величайший дар Отца, подаваемый через Сына во Святом Духе тем, кто должным образом испустиленно (ἐκθύμως) взыскует Бога, как сказано, то есть тем, кто во всех обстоятельствах (κατὰ τὰ ὑγνόμενα) прилежен в деятельности и созерцании: «И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет»¹¹⁸.

13. [О том], что испытывающий божественную любовь несет обитающего в нем самом Бога

Поистине совершенно ясно становится, что невозможно, пожалуй, чтобы была кому-либо присуща любовь прежде, чем им будет познано через Божественное Слово имя Бога. Тогда же, когда, действуя по благочестию, взойдем мы к состоянию созерцания и возымеем святое познание Бога и сияние по несказанной благодати, действительно будем обладать божественной любовью, и, как следствие, вселится в нас Божественное Слово, любовь же, пожалуй, и есть Сам Бог. Так оно, по всей видимости, и есть, ибо «Бог», как сказано, «есть любовь,

¹¹⁷ Вариант перевода (у Куцаса): «в каковой любви».

¹¹⁸ Ин. 17, 26.

*и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем*¹¹⁹. Посему и согрешить вряд ли возможно обретшему любовь, ибо семя Господне пребывает в нем, и любовь (ἔρως) к Богу владеет душой его, и не способен он согрешить. Ибо «любовь не мыслит зла»¹²⁰ и уж тем более далека от того, чтобы творить его. «Все покрывает, все переносит, не ищет своего, не завидует, не гордится, не превозносится, не бесчинствует»¹²¹. «Не бесчинствует» — значит «пребывает вне греха», ибо грешить и есть поистине бесчинствовать. И еще более ясно говорит он: «Любовь никогда не перестает»¹²². И это, конечно, [сказано] правильно и подобающе, ибо насколько в ком пребывает любовь, в том пребывает Бог, а в ком пребывает Бог, пребывает и свет, ибо *Бог есть также и свет*¹²³, а там, где свет, там, конечно, исчезает тьма, ибо нет ничего общего между тьмой и светом¹²⁴ (тьма же, соответственно, является грехом), и, стало быть, грех отсутствует в том, в ком есть любовь. Поэтому, как указывают священный Павел и божественный Иоанн, а особенно Сам Господь, ни одно из благ наших не является ни крепким, ни надежным без любви.

14. О благах, следующих из божественной любви

Когда присутствует в душе любовь, не только исчезает и обращается в бегство весь рой страстей, но и процветает, как сказано, любовь к ближнему, боголюбезное смиренномудрие, умиротворение, добросердечие и великодушие, особенно же вера, надежда, радость, а вкратце сказать — вручаются душе плоды Духа. И все три части ее¹²⁵ от преизбытка <даров> должным образом исцеляются: оставляет она гнев и успокаивается от привнесения добродушия и любовной радости, а вожделение переходит в жажду и стремление к прекраснейшему блеску ослепительного сияния божественных красот в созерцании Того, Кто первый поистине желанен, Кто неизмеримо

¹¹⁹ 1 Ин. 4, 16.

¹²⁰ 1 Кор. 13, 5.

¹²¹ 1 Кор. 13, 7. 4.

¹²² 1 Кор. 13, 8.

¹²³ Ср.: 1 Ин. 1, 5.

¹²⁴ Ср.: 2 Кор. 6, 14.

¹²⁵ Ср. с другим трактатом Каллиста (*О божественном единении*, 34 и 36).

превосходит все благое и желанное, поскольку от Него, через Него и в Нем все благое, прекрасное и желанное. Рассуждающее же начало благодаря любовному единению с тем, что и является по преимуществу мудростью, неустойчивое и несмышленное в созерцании Бога, в любовном восхождении и соединении, умудряя ум, исцеляется тем самым в рассудке. Благодаря этому ум чудесным образом совершает для себя некий божественный круг, ибо всеблаженная любовь, просиявающая из созерцания Бога, усиливает созерцание Бога и таким образом также расширяет его, сама как бы порождаемая созерцанием и его, в свою очередь, порождающая. Ибо, пригвождая ум вместе с ведением к Богу, приготавливает его как к видению откровений многих несказанных созерцаний и таинств, так и к обоживанию, посредством чего, со своей стороны, еще большей становится любовь, все время порождая и порождаясь у Бога, беспредельного и вечного, и, таким образом, установив причастного ей в достоинстве ангелов (раз именно они постоянно созерцают лик Отца нашего Небесного¹²⁶, как сказал Господь), из чего следует для облистываемых божественными лучами разумная необходимость духовно и прилично питаться любовью (ἔρωτι) в неостановимом по своему порыву обращении к Богу и красоте Его великой, присносиятельной и блаженной.

*15. Пространное изложение о божественной любви
с начала до конца*

Не худшим, пожалуй, и ничуть не излишним покажется подробнее сказать о любви, ибо она царица всех добродетелей. Посему, если кто укажет ее происхождение, тот сможет указать и чего достигает она, чтобы превзойти себя в совершенстве. Ибо не только приятным удовольствием для души является упоминание и рассказ о ней [любви], но и, в чем я уверен, освящением. Ведь в том, кто, так сказать, несет ее в лоне своем, соединяется душевная простота со смиренномудрием; [пребывающая] же в безмолвии вера порождает [ее], а беспристрастие вскармливает и без труда увеличивает вечный поток слез; открытость сердца утверждает ее и укрепляет

¹²⁶ Ср.: Мф. 18, 10.

духовным огнем. Совершенствуется же ее единение в созерцании Бога и просвещение.

Поэтому нетверд [бывает человек], и некоторым образом недостает ему чистого сердца, поистине мало способного к колебанию, пока ум его не будет поглощен сколько-нибудь в простом и едином созерцании Бога. Ибо так же, как естественно следует за плотским чувством порыв и стремление к чувственным предметам (разумеется, что не могло бы возникнуть желания к чему-либо, вовсе не виданному или не познанному так или иначе), таким же образом, хотя любовь есть предмет духовный и по природе сообщница уму в умопостижении, однако, даже несмотря на это, нелегко убедить [человека] в любви, которую он узрел лишь каким-то душевным чувством, но еще не духовным. Но даже если кажется, что достиг он любви, поистине весьма слаба и немощна его любовь, как будто лишь по слуху и издали, не видя, но лишь по простой чувственной страсти, свойственной чувственному, устремился он [к ней]. Ведь стремление его неясно и, так сказать, удобо-рассеиваемо пред достижением чувственного, ибо всякое вожделение чего-либо чувственного происходит через чувство, а не через что другое; и всякая любовь к умопостижаемому посредством созерцания и предводительства ума равно направлена на умопостижаемое. И если бы не стал ум при подобающем предводительстве проводником¹²⁷ любви, то не только нелепой и темной, но и вовсе никакой справедливо было бы назвать такую любовь, а скорее, что даже и призраком любви, а если <все-таки> любовью, то какой-то несовершенной и немощной.

Ибо как новорожденный младенец, хотя и человек по природе, не может, пожалуй, называться просто человеком по несовершенству своему; так же — и даже в гораздо большей степени — состояние беспристрастности может привести в движение расположенность к любви и все то, о чем я только что сказал, но при этом нечто неустойчивое по природе заложено в душе, так что часто она из-за ничтожных причин переменяется, прежде чем достигнет посредством умного света созерцания в Боге и возможного [с Ним] единения. Тогда обретет ум в любви, я бы сказал, крепкие корни, и равно любовь могла бы достигнуть, насколько дано ей, совершенства, когда

¹²⁷ Букв. «сватом».

и созерцающий божественную красоту озарится божественными лучами или, насколько можно выразить словами, просияет, видя сущее на самом деле иначе, нежели прежде, и себя самого мысля другим ведением. И обо всем сродственном и о всякой твари будет иметь он проясненное суждение, которого прежде не имел, до того как узрел Творца всякой твари в светлейших сияниях созерцаний.

16. <Заключение>

Каждый из богомудрых [мужей] превосходно знает это всеобъемлющее, простое и безвидное, таинственное созерцание Бога и главу самой любви — кормилицы ангелов и духовного утешения, явное знамение жительства Бога в [нашей] душе, «искоренительницы (ἐκριζωτρίας) каких бы то ни было страстей, насадительницы (φυτευτρίας) всяческих добродетелей»¹²⁸, охранительницы и усовершенительницы всех человеческих благ и доброт, всяческое восхваление которой бессильно, ибо Бог есть любовь¹²⁹.

Святые и боговодимые [мужу] весьма хорошо познали, как сказано, созерцание ее, сотворив ее безупречным оком всех своих деяний, угодных Богу, и делали попечение о ней целью всех своих устремлений в безмолвии — очевидно, что не без Духа, двигавшего их сердечно и сущностно (ἐνυλοστάτως) ясным духовным восприятием (αἰσθήσει ἐναργεῖ νοεῖν). Ибо до действия Духа (ἐνεργείας πνευματικῆς) совершенно ненадежно напрягать ум в созерцании, чтобы не учинил нам сатана, стремясь ввести нас в заблуждение, вместо света мрак, а вместо спасения гибель. Ибо *всему свой срок*¹³⁰, и добродетель (τὸ καλόν), которая не смотрит на сроки, многих погубила. Пусть Бог, изобильный податель благ, воздаст нам должное по своей благодати. <Аминь>.

¹²⁸ Ср.: прпп. Варсануфий и Иоанн. *Руководство к духовной жизни*, 226 (Αὔται γάρ εἰσιν ἐκριζώτριάι πάντων τῶν παθῶν καὶ φυτεύτρια πάντων τῶν ἀγαθῶν // SC 450, p. 144: 45–47 Neyt—Angelis-Noah). Выделенные курсивом греческие слова зафиксированы только в TLG и лишь для указанного места из *Руководства*..., так что скрытое цитирование Каллистом Ангеликудом данного ответа Варсануфия и Иоанна бесспорно.

¹²⁹ Фраза с последовательно запутанным синтаксическим рядом падежей и приложений допускает различные толкования.

¹³⁰ Ср.: Еккл. 3, 1.

Приложение

О. А. Родионов

Рукописная традиция трактата

Каллиста Ангеликуда

О божественном единении

Все главы, вошедшие в собрание, условно именуемое «главами» (или «трактатом») *О божественном единении*, находят свои соответствия среди текстов, включенных в самую авторитетную из дошедших до нас рукописей Каллиста Ангеликуда: cod. Vaticanus Barberinus gr. 420 (далее Barb. 420). Рукопись эта, согласно датировке А. Ю. Виноградова, созданная в конце 1360-х — первой половине 1370-х гг., содержит, наряду со словами, принадлежащими корпусу *Исихастского утешения*, также пять слов, в это произведение не вошедших, и главы, число которых первоначально было не менее 219 (начальные 9 глав до нас не дошли, кроме того, нет уверенности, что не были утрачены также и завершающие собрание главы). Главы занимают ff. 29v–32v, 148v–199v, 211v–216v, 218–225, 232–294, 297v–311v данного кодекса, причем перемежаются другими текстами — как упомянутыми выше словами, так и фрагментами, статус которых недостаточно ясен. Рукопись эта представляет собой автограф Каллиста Ангеликуда (к этому выводу в результате тщательного палеографического и кодикологического исследования пришел А. Ю. Виноградов; с данным выводом согласился и А. Риго). Вероятно, Каллист записывал в этот кодекс подготовительные материалы для своих произведений, что обусловило в некотором роде «черновой» характер кодекса Barb. 420. В рукописи не только утрачены начальные листы (по-видимому, около 50-ти), но и содержится обширная лакуна, к счастью, восполняемая другим кодексом того же собрания (cod. Vat. Barb. gr. 592), представляющим собою конвюлют, первая часть которого сохранила недостающие в Barb. 420 листы. На этот кодекс как на часть автографической рукописи Каллиста Ангеликуда, дополняющей давно известный Barb. 420, указал А. Риго. В Barb. 592 входят несколько слов из *Исихастского утешения*, а также главы 18–22.

Полное описание кодексов Barb. 420 и 592 содержится в статье А. Ю. Виноградова, посвященной рукописной традиции *Исихастского*

утешения; статья должна вскоре быть опубликована в 43-м номере БТ. Описание, данное архим. Симеоном (Куцасом) в его исследовании, посвященном Каллисту Ангеликуду¹, в целом корректно, однако не учитывает целого ряда деталей, и, кроме того, автору ничего не известно о рукописи Barb. 592.

На основе этого собрания глав, по всей видимости, не имевшего четкой композиции, впоследствии (вероятнее всего, самим Каллистом) была составлена подборка из 115-ти глав, причем в качестве 1-й главы было заимствовано 29-е слово *Исихастского утешения*. Она дошла до нас в составе афонской рукописи Iber. 506 (4626), f. 342–388. По мнению А. Ю. Виноградова, этот кодекс следует датировать концом 60-х–70-ми гг. XIV в. В рукописи произведение озаглавлено чрезвычайно просто: «115 глав», однако в славянской традиции XVIII–XIX вв. за этим собранием закрепилось название «Главы о Рае» или просто «Рай» (по аналогии с другими аскетическими сборниками, например сотницей глав Каллиста и Игнатия Ксанфопулов).

Часть глав из числа 115 входит также в иное собрание, чаще всего именуемое «Главами Каллиста Катафигиота» или «Главами О божественном единении» (перевод именно этого памятника публикуется в настоящей книге). Поскольку до нас не дошло древних рукописей этого произведения, трудно судить, было ли это собрание глав составлено самим Каллистом Ангеликудом или его ближайшими учениками или же оно было создано впоследствии переписчиками, например XVI или XVII вв., на основе некоей не дошедшей до нас копии глав кодекса Барберини. Очевидно, что текст последней главы из 92-х испорчен, и это отражено как в известных нам рукописях данного собрания, так и в славянском переводе. Возможно, рукопись, на основании которой была создана эта подборка, содержала лакуны не только в конце, что и обусловило своеобразное расположение глав, заимствованных из Barb. 420, в собрании глав Каллиста Катафигиота. 91 глава из 92-х находит свои соответствия среди текстов, вошедших в кодекс Барберини, т. е. в упомянутую выше автографическую рукопись Каллиста. По большей части это главы (из числа 219), но, кроме того, в качестве глав выступают и два иных текста: в одном случае это фрагмент 24-го слова *Исихастского утешения*, а именно его 79-я глава (это слово само представляет собою сотницу глав); в другом — не вошедшее в *Исихастское утешение* слово. Главу 83-ю идентифицировать не удалось; возможно, она заимствована из тех же 219-ти глав, но из той части, что не дошла до нас. Соотношение глав кодекса Barb. 420, 115-ти глав иверской рукописи и глав

¹ Koutsas 1996/1997, 333–335 (по отд. изд. 1998 г. это с. 79–81).

О божественном единении представлено в таблице, приведенной в конце данного приложения.

92 главы Каллиста Катафигиота дошли до нас в составе двух рукописей. Это, во-первых, афонский кодекс Karakallou 189 (Athous 1585), переписанный на о. Гидре в 1776 г., по всей видимости, для подготавливаемого свт. Макарием Коринфским как раз в те годы 1-го издания *Добротолубия*². Заглавие их таково: Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου τοῦ Καταφυγιώτου (f. 273). Во-вторых, те же 92 главы содержатся и в рукописи Hierosol. 436 (XVIII в.), где их заглавие звучит так: Καλλίστου Καταφυγιώτου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, μαθητοῦ δὲ χρηματίσαντος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου³.

92-я глава в каракальской рукописи имеет следующее завершение: «...Ἐντεῦθεν ἡ ἀγάπη σου ἀφορήτοις ὑπερφυέσι κέντροις τετρωμένους ... [лакуна обозначена в рукописи, в отличие от греч. издания; обозначена она и в славянском рукописном переводе] ἀποκαθιστᾷ τοὺς κατὰ τινὰ σε ὀρῶντας ἐπίνοιαν. Ἐντεῦθεν...» (f. 371). Судя по всему, дальнейший текст был сочтен переписчиком безнадежно испорченным, отчего он не стал его воспроизводить. Вероятно, в распоряжении издателей *Добротолубия* была и другая копия этих 92-х глав, поскольку в их сборнике мы находим продолжение 92-й главы, хотя и с лакунами. Интересно, что прп. Паисий Величковский вначале воспользовался рукописью, идентичной каракальской, чему свидетельством служит рукопись BMN (Biblioteca Mănăstirii Neamț) 199, где заглавие выглядит следующим образом: «От яже суть Каллиста Катафигиота» (л. 1), т. е. точно так же, как и в Karakallou 189, однако окончание 92-й главы иное, напоминающее то, что мы находим в греческом *Добротолубии*: лакуна обозначена виньеткой, а далее, без обозначения лакун, идет текст: «От сея вины в вою мир Твоих... и сон отлете от веждей их»⁴. Рукопись BMN 35 также содержит список перевода *Глав* Каллиста Катафигиота под тем же заглавием (см. л. 97), но окончания у этих глав в данном кодексе нет (они обрываются на гл. 50: см. л. 165). Зато рукопись BMN 258, представляющая собой автограф старца Паисия, содержит перевод, исправленный в соответствии с печатным греческим

² См.: Rigo A. *Nota sulla dottrina spirituale di Teolepto metropolita di Filadelfia (1250/51–1322)* // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici 24 (1987), 165–200 (см. с. 176); Idem. *Callisto Angelicide Catafugiota Meleniceota e l'esicasmo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica* // Nil Sorskij e l'esicasmo. Magnano, 1995. P. 251–268 (см. с. 254, примеч. 9).

³ См.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. *Γεροσολυμιτική βιβλιοθήκη*. СПб., 1891. С. 424.

⁴ См.: Φιλοκαλία. Т. Е'. Σ. 58.

Добротолубием. Естественно, здесь воспроизведено заглавие, данное греческими издателями («От Каллиста Катафигиота силлогистических и высочайших глав хранимая, О Божественне соединении, и житии зрительне»: л. 2). Однако прп. Паисий регулярно отмечает чтения использовавшейся им ранее рукописи, указывая разночтения или дополнения по отношению к печатному тексту. В конце 92-й главы после текста, идентичного тому, что мы находим в других указанных выше списках, приводится текст греческого *Добротолубия*, отсутствовавший в рукописи, которой пользовался прп. Паисий, причем на правом поле имеется запись: «В печатней обретаются и сия:». В тексте отражены при помощи отточий, как и в оригинале, лакуны: «И сладость..... никакже еще сим..... но и спяще убо <...> Отче сущих окрест Тебе..... и да утвердиши вселяющихся правотою с лицом Твоим» (л. 81 — 81 об.). Не менее любопытно, что в славянском печатном *Добротолубии Главы* Каллиста Катафигиота были изданы под тем же заглавием, что и в упомянутых выше паисианских рукописях, еще не содержащих правки по греческой печатной книге: «От яже суть Каллиста Катафигиота» (Ч. 4. [М., 1796.] Л. 90 об.), опущено предисловие издателей (переведенное прп. Паисием и приведенное им в ркп. BMN 258), а завершение 92-й главы соответствует рукописному варианту, а не печатному изданию. В связи с этим возникает закономерный вопрос: сличали ли справщики «московского» *Добротолубия* подготавливаемые ими к печати тексты с греческой *Филокалией*? Или же были воспроизведены привезенные в Россию из Нямца рукописи переводов святоотеческих текстов, входящих в *Добротолубие*, находившиеся в тот момент в распоряжении справщиков и подвергшиеся лишь поверхностной правке? На этот вопрос можно дать ответ, только проведя всестороннее сравнительное исследование славянского *Добротолубия* и переводческого наследия прп. Паисия Величковского.

Приведенная ниже таблица представляет соответствия 92 глав Каллиста Катафигиота (обозначены буквой К), 115 глав иверской рукописи (I) и кодекса Барберини (B).

К	I	B
1	—	57
2	—	Слово 24, гл. 79
3–4	—	103
5	32	104
7	47	33

РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ ТРАКТАТА КАЛЛИСТА АНГЕЛИКУДА

8	48	34
9	—	105
10	—	106
11	—	107
12	—	108
13	—	109
14	33	110
15	—	111
16	—	112
17	—	113
18	34	114
19	35	115
20	—	116
21	—	117
22	—	118
23	36	119
24	—	120
25	—	121
26	37	122
27	—	123
28	—	124
29	—	125
30	—	126
31	—	127
32	38	128
33	—	129
34	—	130
35–36	58	131
37	—	132
38	39	135
39	—	136
40	40	137
41	—	138
42	—	139
43	41	140
44	—	141
45	—	142
46	—	143
47	—	144
48	—	145
49	56	147

50	57	148
51	—	152
52	63	153
53	64	154
54	65	155
55	66	156
56	67	157a
57	68	157b
58	69	158
59	70	159
60	71	160
61	—	161
62	72	162
63	—	164
64	—	165
65	74	166
66–68	75	167–168
69	—	169
70	—	170
71	76	171
72	—	172
73	—	173
74	78	174
75	79	175
76	—	Слово 16 [f. 294–297 ^v]
77	50	36
78	—	—
79	10	42
80	11	43
81	54	48
82	55	49
83	—	?
84	14	52
85	—	55
86	—	56
87	—	44
88	12	45
89	77	200
90	—	60
91	—	59
92	—	61

СВЯТИТЕЛЬ
ФИЛОФЕЙ КОККИН



Быстрое по времени и обширное по объему усвоение древнерусской литературой творений св. патриарха Константинопольского (1353—1354 и 1365—1376) Филофея Коккина¹, наверное, уникально. Многие его сочинения были переведены на русский язык еще при жизни автора и известны в разных списках, хотя полный перечень творений и рукописей еще не составлен, а многие тексты до сих пор не изданы ни на древнерусском, ни на греческом. Известно более двадцати его богословских трактатов, главным из которых являются двенадцать слов против Никифора Григоры. Стараниями свт. Филофея был канонизирован Григорий Палама² и составлена «паламитская» редакция Синодика в Неделю Православия. Именно патриаршая редакция Божественной Литургии утвердилась на Руси с конца XIV века в качестве «нормативной» (*Устав службы* св. Филофея), а его *Учительное Евангелие* пользовалось неизменным авторитетом. Однако просто поразительно восприятие в Древней Руси литургического наследия Филофея Коккина: известно множество рукописей с гомилиями, молитвами, канонами, службами святым, тропарями, прокимнами и т. д., вышедшими из-под его пера³. Все это богатейшее наследие еще ждет научного (пока же нет даже обычного) издания, которое займет не один том⁴.

¹ Достаточно подробная библиография: ИАБ VI, 1386–1464.

² Им же составлено и житие св. Григория, неполный и не вполне точный рус. пер. см.: *Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего Филофея, Патриарха Константинопольского* / Изд. иером. Антония. Одесса, 1889 (переизд.: СТСЛ, 2004).

³ Наиболее полный (но отнюдь не исчерпывающий) список богослужебных сочинений свт. Филофея составлен, кажется, архиеп. Филаретом Гумилевским (*Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви*. СПб., 3¹⁹⁰² [СТСЛ, 1995]. С. 370–374).

⁴ На греческом языке в последние десятилетия изданы три тома агиографических, гомилетических и догматических творений свт. Филофея, имеются также публикации отдельных произведений (подробнее см. в ИАБ). На русском языке Г. М. Прохоровым изданы следующие статьи о свт. Филофее Коккине с публикацией древнерусских и древнегреческих текстов: *К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина* // ТОДРЛ 27 (1972), 120–149 (там же на с. 142–149 список

Сочинение св. патриарха Филофея Коккина *Предание к своему ученику, еже како внимательно седети в келии с сущими своими послушниками* не публиковалось ни в древнерусском переводе, ни в греческом оригинале и практически неизвестно не только широкому читательскому кругу, но и специалистам. Существует только один итальянский перевод, выполненный прямо по греческой рукописи и изданный крупным исследователем исихазма Антонио Риго⁵. Сопоставление рукописи, использованной итальянским ученым, с древнерусским переводом, в котором имеются как отдельные слова и предложения, так и целые фрагменты, отсутствующие в итальянском издании, но не вызывающие сомнений в своей подлинности, свидетельствует о надежности и преимуществах древнерусского текста даже по отношению к оригинальным греческим манускриптам. Неполный перечень (двенадцать) известных древнерусских рукописей *Предания*, их краткое описание и шифры приведены в статье Г. М. Прохорова⁶. Не имея возможности и не ставя своей целью критическое издание произведения, для которого необходимо было бы привлечь и греческие рукописи, мы помещаем в настоящем сборнике перевод, выполненный монахом Алимпием (Вербицким) по одной из неопубликованных рукописей XVI в. Кирилло-Белозерского собрания Национальной российской библиотеки (СПб.), шифр 25/1102.

Предание имеет несомненное значение для уяснения как греческой исихастской, так и русской монашеской традиции. Святитель

переводов произведений Филофея на славянский язык; переизд.: Прохоров 2009, 120–173); *Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Л., 1978; *Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы* // ТОДРЛ 37 (1983), 286–304 (со с. 289 славянские переводы неизвестных греческих текстов *За князя и за воя его, На поганья и В усобных бранех*; в сопровождении греческого текста [editio princeps] *В общенуждие, в бездождие...*; переизд.: Прохоров 2009, 187–223); *Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклеотов* // ТОДРЛ 33 (1979), 253–260 (переизд.: Прохоров 2009, 174–186); *Канон-моление о дожде патриарха Филофея в греческом оригинале* [по ГИМ синод. греч. № 431 (349)] и *древнерусском переводе* [по ГИМ синод. 468 (501)] (с приложением перевода на современный русский язык) // ТОДРЛ 60 (2009), 29–38 (переизд.: Прохоров 2009, 250–265); Гимнографический триптих патриарха Филофея по греческим и древнерусским спискам с приложением современного его перевода // Прохоров 2009, 224–249. См. также: Медведев И. П. *Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // Славяне и их соседи. [Вып. 1]. Этнопсихологические стереотипы в Средние века. М., 1990. С. 73–82; Добрынина Э. Н. Неизданные тропари патриарха Филофея Коккина: К вопросу о составе рукописи сборника ГИМ. Син. гр. 429 (Влад. 303) // Россия и христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 38–48 (с публикацией греческого текста тропарей по 3 рукописям).*

⁵ Rigo 1993, 175–180.

⁶ ТОДРЛ 27. С. 149.

Филофей Коккин, официально утвердивший паламизм на византийской почве, покровительствовавший продолжателям духовных и богословских традиций исихазма (таким, как Каллист Ангеликуд), вступал в непосредственные контакты с представителями русского монашества, учениками прп. Сергия Радонежского⁷, активно влиял на русскую церковную политику⁸. Хотя послание обращено к «телесно немощному» ученику и затрагивает в основном уставные вопросы, оно не лишено и более широкого интереса и значения. В *Предании* прослеживается общая направленность, выражающаяся в подчинении всего монастырского уклада стяжанию умной молитвы и борьбе со страстями как главной цели монашеского делания. Уставная строгость и практическая деятельность не доминируют в послании, занимая свое — хотя важное и существенное, но все же не главное — место, согласно с принципом «суббота для человека, а не человек для субботы». В целом произведение является замечательным, хотя и сжатым, практическим начертанием-руководством по внешнему монашескому жизнеустроению, прекрасно вписывающимся в другое и более раннее «учебное пособие» по внутреннему деланию — имеем в виду трактат *О трех способах молитвы* — и дополняющим его.

Курсивом в круглых скобках приводится древнерусский текст. Цитаты из Священного Писания оставлены в том виде, в каком они приведены в рукописи. А. Риго были известны две греческие рукописи (Vat. gr. 663, ff. 223r–229v; Oxon. Bodl. Miscell. 242, ff. 398r–406r); итальянский перевод осуществлен по ватиканской. Все сколько-нибудь существенные расхождения между древнерусским текстом и итальянским переводом оговорены в примечаниях.

⁷ См.: Белоброва О. А. *Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому* // Сообщения Загорского государственного музея-заповедника 1958. Вып. 2. С. 12–18. Ср., однако: Кучкин В. А. *Сергий Радонежский и «филофеевский крест»* // Древнерусское искусство: Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998. С. 16–22.

⁸ Суммарные сведения см., напр., в анонимной статье для *Богословско-церковного словаря*: БТ 30 (1990), 334.

**Святейшего патриарха Константина-града
кир Филофея предание своему ученику о том,
как внимательно пребывать в келье вместе
со своими послушниками**

[Предисловие]¹

Поистине стыдно, о любезный, законодателю выстав-
лять свою немощь, особенно в столь малых и [лишь] отчас-
ти исполняемых заповедях². Ибо для чего ему, законодате-
лю, дан чин и достоинство, если он так говорит о себе или
думает? А еще намного хуже и бедственнее, если он не
только говорит, но и на самом деле знает о своей немощи,
необученности и невежестве. И как научит, как расскажет
и передаст то, чего прежде сам многими трудами не испол-
нил и не исправил?

Зная это о себе, восхотел я молчать, а не говорить и не
писать ничего такого, чтобы не навлечь на себя стыда, в кото-
ром виновен я сам, поскольку долго говорил больше о чужих
достоинствах, нежели являл свои, подобно тем, кто в игрищах
переоблачаются в царей, князей и воинов, будучи в действи-
тельности нищими и недостойными лицедеями. Но любовь
к тебе нашей души, а более величие твоей веры и надежды,
с которыми ты духовно пришел к нам, ничего не значащим,
словно к кому-то великому, заставляет нас отказаться от своих
намерений из-за твоего усердия и веры, для которой возможно
все, по слову Владыки³. Итак, скажем совсем немного из [уста-
новлений] божественных отцов.

¹ Заголовки в квадратных скобках добавлены нами.

² Древнерусский текст: *сия от малых тако и отчасти исправлений заповеданных*.

³ Ср.: Мк. 9, 23.

[О продолжительности молитв]

Мерою⁴ времени или часами не исчисляется у усердного истинная служба Богу: пения, молитвы, чтение божественных Писаний. Ибо сказано: «Благословлю Господа на всякое время»⁵, и: «седмикраты днем хвалих Тя»⁶, то есть многократно; «поучуся во оправданиях Твоих выну»⁷; и другое, подобное этому. Законоположитель и Владыка всех Христос говорит: «Стойте на всяко время молящися»⁸ и рассказывает притчу о вдовице и судье неправедном⁹, по которой надлежит постоянно молиться и не ослабевать. В согласии с этим поступали все апостолы и учителя, которые научились сами и учат, как ты знаешь, всех нас. Так, один из богоносных [отцов], достигнув старости, говорил: *Я в юности своей не имел определенного времени для правила, но всякое время было для меня временем службы*¹⁰. А время и определенные часы те же святые отцы назначили для нас как для более слабых, чтобы, словно некоторой уздой, мы были по необходимости принуждаемы добрым этим долгом и от правила не отторгались, как объявил великому Пахомию святой ангел: *«Эти немногие молитвы определил я для того, чтобы и меньшие были способны придерживаться этого правила и не скорбеть, совершенные же в законоположении не нуждаются, ибо мой устав для тех, которые не имеют совершенного ума»*¹¹. И мы говорим то же.

⁴ Судя по итальянскому переводу А. Риго, в ватиканской рукописи (далее условно обозначается V) трактат начинается лишь с этого места.

⁵ Пс. 33, 2.

⁶ Пс. 118, 164.

⁷ Пс. 118, 117.

⁸ В Евангелии от Луки (18, 1) немного иначе (нет слова «стойте»): «подобает всегда молиться и не стужати (си)».

⁹ Лк. 18, 2–7.

¹⁰ Цитируется высказывание 4 аввы Исидора из *Изречений святых отцов* (алфав.) // PG 65, 220 CD; рус. пер. с. 70): «Говорил также: “Когда я был молод и жил в своей келье, не определял времени для молитвословия; ночь и день проходили у меня в молитвословии”».

¹¹ Цитата из *Лавсаика* Палладия, XXXII, 7 Bartelink (P. 92: 9 — 93: 6 Butler; P. 156: 57–62 Bartelink; PG 34, 1100 C): ангел, давший Пахомию правила, в ответ на недоумения, почему так мало времени отведено на молитвы (днем, вечером и ночью по 12 молитв и в девятом часу — 3), сказал: «Ταῦτα διέτῳπωσα ὡς φθάνειν καὶ τοὺς μικροὺς ἐπιτελεῖν τὸν κανόνα καὶ μὴ λυπεῖσθαι. Οἱ δὲ τέλειοι νομοθεσίας χρεῖαν οὐκ ἔχουσι· καθ’ ἑαυτοὺς γὰρ ἐν ταῖς κέλλαις ὅλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρησαν. Τοῦτοις δὲ ἐνομοθέτησα

[О распорядке служб]

Знай, что, с тех пор как ты настоятельствуешь над этим малым братством, необходимо, чтобы каждую службу ты совершал в храме с братьями твоими. Пусть это будет неизменно, если только не воспрепятствует тебе болезнь, ибо твое присутствие полезно во многих отношениях и созидательно для них.

Когда встанешь со своей постели в час утрени, то прежде славословь Бога устами в таких малых словах: *Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе, всяческих ради* (трижды), затем прочти какую-нибудь небольшую молитву из тех, которые определены отцами для этого времени, то есть: *От сна восстав, благодарю Тя, Святая Троица...* или *Господи многомилостиве, Иже свет непрístupен...* — и вместе с ней любую другую похожую, краткую и небольшую. Священноизображение святой нашей веры¹² произноси по пути в церковь. Если есть время, твори в тот час пятьдесят коленопреклонений из назначенных в течение суток, что хорошо и необходимо. Затем, по окончании службы в церкви, не вдавайся ни в какую беседу, ибо это причиняет уму немалое смущение и урон¹³, и не понуждай себя ни к какому чтению или псалмопению независимо от того, ночь еще или день уже настает, но лучше приступи, как знаешь, к краткой умной молитве: *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя* — если можешь, то сидя, а если не встаешь, то в постели, и если даже наступит сон, когда ты

οἱσὶ οὐκ ἔχουσι νοῦν ἐπιγνώμονα, ἵνα κἄν ὥς οἰκέται τὴν σύνταξιν πληροῦντες τῆς πολιτείας διατεθῶσιν ἐν παρρησίᾳ» («Я положил столько для того, чтобы и слабые [удобно], без отягощения, могли выполнять правило; совершенные же не имеют нужды в уставе, ибо, пребывая наедине в келии, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога. Устав дал я тем, у которых ум еще не зрел, чтобы они, хотя как [непокорные] рабы, [по страху к господину], выполняя общее правило жизни, достигали свободы духа»; рус. пер. цит. по: *Древние иноческие уставы... собранные еп. Феофаном [Затворником]*. М., 1892 [Р1995]. С. 16–17; см. также другой рус. пер.: Хосроев А. Л. *Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте*. СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 459). А. Риго ссылается на другой источник: *Vita tertia S. Pachonii*, 32 // *Sancti Pachonii Vitae graecae* / Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1932 (Subsidia hagiographica; 19). P. 277: 4 sq. [ВНГ 1400с].

¹² Т. е. *Символ веры*.

¹³ *Τίττα* по-славянски означает не столько *суетность*, сколько *ущерб* (ζημία), ср. итал. пер. *danno* (вред).

будешь так молиться, то не страшно, ибо это свойственно естеству в тот час, не вредит ничем и не противоречит разуму. Если же, когда ты так молишься, поднимется движение плоти, которое в такое время бывает, когда бес одолевает с большей силой, и не сможешь отразить прилог умной молитвой, то встань и соверши из уставных коленопреклонений по меньшей мере, скажем, тридцать, произнеси небольшую молитву ко Христу и Его Матери против этого борения, которую представляю тебе в конце настоящего писания¹⁴, и сядь, как прежде, на умное поучение молитвы. А если снова восстанет брань, то сделай то же и опять садись. Если же все равно бес не перестает и продолжает бороться, тогда, встав, начни пение твоей дневной службы, которое ты должен исполнять каждый день¹⁵, кроме воскресения, с Божией помощью следующим образом.

Если не имеешь обыкновения петь часы в церкви¹⁶, то соверши обычное начало молитвы и пой третий и шестой час с обедницей и одну кафизму из Псалтири зимой из-за уменьшения дня, а при длинных днях — две. Ибо хочу, чтобы ты за неделю полностью прочитывал Псалтирь в келье не только в Четыредесятницу, но всегда. Поэтому когда читаешь с утра одну кафизму, как сказано, из-за краткости дня, то на вечернице при продолжительной ночи читай две. А в другое время — в обратном порядке, когда изменится длительность дня и ночи. Если же ты, возможно, поешь часы в церкви, то в келье, после указанного начала и *Приидите, поклонимся*, сразу читай псалом 50-й *Помилуй мя, Боже*. Затем, как было сказано, начни стихословие Псалтири. После этого читай также канон Владыке, какой угодно. Затем прочти, как установлено, часть из Святого Евангелия, ибо каждого евангелиста ты должен прочитывать за неделю, разделяя по частям на семь дней.

¹⁴ В рукописи, с которой сделан публикуемый перевод, эта молитва не сохранилась, не приводится она и в переводе А. Ригго, хотя в примечании к этому месту итальянский ученый, ссылаясь на другую свою работу (Rigo A. *Ancora sulla Preghiera di Gesù nell'Esicasmò bizantino dei secoli XIII—XV* // *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 10 (1987), 171–182: P. 177, п. 32), пишет, что упомянутая молитва в самом деле находилась в конце рукописи.

¹⁵ Начиная с этого места конец фразы отсутствует в V.

¹⁶ V добавляет: но [поешь] в келье.

Затем твори пятьдесят коленопреклонений и отпуст. Также если не препятствует тебе никакая необходимость, то удели умной молитве небольшую и краткую часть, ибо это очень полезно после описанного псалмопения. После этого возмись за какое-либо небольшое чтение. Прежде всего — глав из слов святых отцов: Лествичника и Исаака — листа два или три. Потом примись за чтение божественных Писаний — Ветхого и Нового [Заветов] — и толкований к ним святых. Затем переходи к рукоделию, не принуждая себя в этом, то есть чтении и рукоделии. Работай непродолжительно, но с легкостью и просто, сколько укрепит тебя Господь.

Прочее время — и когда ты сидишь, и когда стоишь или шествуешь — пусть проходит в сокровенном поучении души.

Когда же наступит вечер, пой установленную повечерницу и стихословия из Псалтири: одну кафизму или две, как раньше я сказал, и канон Пречистой Богородице, поклоны и отпуст¹⁷. А на вечер и на утро, после окончания правила, держи соответствующие определенные древними молитвы святых: прочитывай их, вместе с тем преклоняя колени и пригибая голову к земле. Как мытарь¹⁸, призывай в сокрушении Владыку, многократно, чтоб не рассеялась мысль, но в пределах десяти раз или как выйдет, ибо и это очень (*всяко*) полезное предание святых. Затем сидя прочти прежде определенную часть из Апостола, поскольку ты должен проходить все Апостольские деяния и послания за четыре недели (*во днех недель четырех*). Читая, таким образом, часть [Апостола] каждый вечер, после нее прочти немного, сколько хочешь, глав из указанных выше постнических слов святых [отцов]. И так, совершив из установленных коленопреклонений числом около трехсот в сутки, сразу садись за умную молитву, прежде прочитав Изображение священной веры, как завещали нам святые отцы, которое произноси и вставая с постели, и собираясь ложиться, сидя в молитвенном размышлении (*поучении*), сколько укрепит тебя Христос. С таким поучением ложись в постель, чтобы за этим застал тебя сон.

¹⁷ След. две фразы > V.

¹⁸ Лк. 18, 13.

Так должно быть, говорю, в продолжительные ночи. А в жатву, когда длиннее день¹⁹, пусть это все происходит с утра и до вечера.

Службу повечерия никогда не пой один, как другие, но всегда с братьями твоей кельи²⁰. О повечериях думаю: хорошо, чтобы ты в двух четырехдесятницах, в Великую и ту, что пред Рождеством Христовым, всегда пел Великую, кроме суббот, воскресений и праздников. А во весь год, кроме Пятидесятницы, двенадцати дней²¹, недели Сыропустной и²² указанных дней, пой, разделяя ее на две части: в один день пой одну половину, а в другой — другую.

[О посте]

Святые отцы установили и однократное вкушение всю неделю. А тебе, если ты в немощи, достаточно есть однократно три дня в неделю в течение обеих названных четырехдесятниц: в понедельник, говорю, в среду и в пятницу. Если не сможешь этого, то пусть будет два²³ — среда и пятница, если только не препятствует болезнь. В прочие же дни года, со времени жатвы вплоть до виноградного сбора, вкушай неоднократно. А потом, в короткие дни, вкушай однажды в среду и пятницу.

Пить требуют отцы <только> воду каждую среду и пятницу²⁴. Ты же как больной имеешь апостольские правила, послабляющие тебе, ибо хотя они и требуют поста в указанные дни, но прибавляют: кроме болезни²⁵. А ты болен, и тем более

¹⁹ В слав. тексте *величайшу суцу*, ибо в южных широтах (а в Предании имеется в виду, естественно, Греция) время жатвы наступает раньше, чем в северных.

²⁰ Эту фразу > V.

²¹ Т. е. святков.

²² Союз и добавлен по итал. переводу. В древнерусском тексте: и неделя сыропустная, предреченных дней.

²³ Т. е. два дня однократного вкушения во время продолжительных постов — Рождественского и Великого.

²⁴ Эту фразу > V.

²⁵ См. 69-е апостольское правило в кн.: *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского*. Т. 1. СПб., 1911 (Р1994). С. 148 («кроме препятствия от немощи телесной»); SC 336, р. 300 Metzger; PG 137, 176 D. На это же правило (но в другом контексте) ссылаются свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы (*Наставление безмолвствующим*, 31: «Как подвижающемуся должно питаться в понедельник, среду и пяток» // PG 147, 700 A; *Добротолюбие*, V, 349).

желудком, поэтому не пей воду, <а пей вино>²⁶, если только не испытаеть необходимости в воде во время жатвы и не рассудишь тогда с Божией помощью о лучшем и полезнейшем. Ибо и само это место неблагоприятно, и многие воздержание от винного питья переносят здесь с трудом.

Во всю пятидесятницу мы приняли от отцов обычай не поститься, и ты должен поступать так же и разрешать от поста²⁷ эти среды и пятницы без сомнения. В разрешенные святыми апостолами и отцами дни ты должен делать так, как принято от них, и не предпочитать свою волю и суждение, как вижу это у некоторых. Это своеволие, напротив, подлежит запрещению как нарушение²⁸. Так же следует поступать в двенадцать дней Рождества Господня и Крещения, в неделю пред Мясопустной, в Сырную, в день божественного Благовещения и во все праздники Господни²⁹. И об этом все.

[О воздержании и борьбе со страстями]

Одно только требуется от всех — это ослабление страстей в трех частях души и полное истребление [их] с Божией помощью, это главное. А соблюдение воздержания, по божественным отцам, приводит человека к смирению тела и души. Следует ведь стремиться не к посту, а тем более тебе, неспособному для этого по болезни тела, но, как сказал я, к постоянному воздержанию. В пище и винопитии ты, знаю, воздержан и по благодати Христа не нуждаешься в наставлении³⁰, однако необходимо стараться не только о таком³¹, но и о полном воздержании: в словах, делах, воспоминаниях, предприятиях, обычных беседах с³² ближними — и наиболее избегать, как только можешь, излишних, бесполезных и несвоевременных слов и словопрений с друзьями. Смехо-

²⁶ Ср.: 1 Тим. 6, 13.

²⁷ Т. е. позволять вкушать рыбу, вино и елей. Вторая половина фразы в V передана в сокращении.

²⁸ Эту фразу > V.

²⁹ V добавляет: и пятидесятницы. След. фразу > V.

³⁰ В итал. пер. иначе: «будь воздержан... и не только на словах». Ср. однако с концом послания (отсутствующим в V), где говорится, что адресат не нуждается в напоминании о причащении.

³¹ В итал. пер.: о частичном воздержании.

³² Далее V добавляет: родными и.

творство же и распушенность³³ тем более разрушительны для хранения ума, сокровенного поучения, страха Божьего и смирения и неизменно³⁴ разрушают состояние всей души, если бывают часто и бесстыдно. *Подвизающийся воздержится от всего этого*, по божественному апостолу³⁵. Пусть будет у тебя во всем, совершаемом чувственно и мысленно³⁶, главным стремлением соблюдать благое и спасительное для души смиреномудрие и целомудрие, богоподражательное³⁷ милосердие к ближнему, от души ко всем щедрость³⁸ и Боговидную и совершеннейшую любовь. Обычно благодаря этим [добродетелям] подвижники достигают очищения сердца (снова³⁹ по словам святых отцов)⁴⁰, концом же⁴¹ названных [добродетелей] будет для тебя Сам Бог, по человеколюбию Его и благодати, которой да удостоит тебя Господь, по молитвам Богородицы и всех святых. Аминь.

[Заключение и последние наставления]

Поминай всегда, молю, и меня, недостойного, непрестанно говорящего доброе, но не делающего ничего благого⁴², как видит это искренний и любезный брат. О причащении Божественнейших и Животворящих Таин писать тебе излишне. Думаю, хорошо, чтобы в начале каждого месяца ты пел, с живущими в твоей келье братьями, службу всех святых

³³ V опускает эти слова, строя фразу совсем иначе: ...gli alterchi inopportuni con gli amici che, in grande misura e senza che ce ne accorgiamo, distruggono la custodia della mente...

³⁴ непостоянне: можно перевести даже «мятежно».

³⁵ 1 Кор. 9, 25.

³⁶ В *итал. пер.*: ...in tutte le attività alle quali ti dedichi e nelle quali ti adoperi...

³⁷ и еже от среды душа ко всем щедрость: > V.

³⁸ Эти пять слов после запятой > V.

³⁹ паки: > V.

⁴⁰ Фразу в скобках относим к предыдущим словам на основании древнерусского текста: имиже сердечное очищение прибавати обыче, подвижником; по священным паки речи отцев. Конец же реченных царство небесное будет ти сам Бог... *Итал. пер. с другим чтением (вместо реченных: dicono = φασιν, говорят они) предполагает иную пунктуацию: «Исполнение их, — говорят они, — принесет тебе царствие небесное...»*

⁴¹ же: > V.

⁴² Текст начиная с этого места и до конца послания в V отсутствует.

Владыке⁴³, как мы установили. Совершая сам священную службу, поминай тогда усопших, особенно своих по плоти, и всех принадлежащих к вере, и нас недостойных. А вечером в пятницу каждой недели пой на повечериях службу, называемую «Акафист Пречистой Владычице нашей Богородице», ибо и это завещание святых старцев.

⁴³ Перевод условный. Древнерусский текст темен: «да всех святых написанную владычню службу». Среди молитв, составленных Филофеем, известны канон всем святым и служба Господу Иисусу, однако имеются ли здесь в виду они или другие, неясно.

СВЯТИТЕЛЬ МАРК ЭФЕССКИЙ



В настоящий сборник включены две работы свт. Марка Эфесского¹, как нельзя лучше соответствующие исихастской тематике, поскольку они касаются как Иисусовой молитвы, так и паламитских споров, проблематика которых все еще была актуальной для византийского богословия на протяжении многих десятилетий после Соборов XIV в.

* * *

Комментарий к Иисусовой молитве, составленный свт. Марком Эфесским уже на закате Византийской империи на основании раннего анонимного толкования (помещенного в настоящем сборнике выше), впервые был опубликован в Венеции в 1782 г. в греческом *Добротолубии*² в новогреческом парафразе, местами значительно отличающемся от оригинального текста, и по дефектной рукописи (с утраченным именем Марка), однако в славянском и русском (до 1988 г.) переводах это произведение отсутствует. С новогреческого текста были выполнены и переводы на современные европейские языки: впервые (фрагментарно, с приложением обеих графических схем) на французский³, затем (полностью, в составе *Добротолубия*) на французский и итальянский. Русский перевод сделан с новогреческого в 1988 г. — вероятно, архимандритом Амвросием (Погодиным)⁴. Первое (критическое) издание древнегреческого оригинала осуществил иеромонах (ныне епископ Бачский) Ириней (Булович) в 1975 г.⁵ на основании трех рукописей⁶. С этого текста был сделан английский

¹ Библиография: ИАБ VI, 2007–2058.

² Под заглавием *Безымянного некоего святого...* (ἀνώνυμου τινὸς ἁγίου λόγος θαυμάσιος περὶ τῶν λόγων τῆς θείας προσευχῆς ἧγουν τοῦ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με) // *Φιλοκαλία*. 1782. Σ. 1163–1167 = 1976. Т. 5. Σ. 63–68).

³ Hausherr 1960, 277–280.

⁴ *Некоего неизвестного святого чудное слово о словах божественной молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»* // Православный путь. 1988. С. 52–56.

⁵ Bulović I., hieromon. *Ἡ ἐρμηνεία τῆς εὐχῆς τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τοῦ ἁγίου Μάρκου Ἐφέσου* // *Κληρονομία* 7 (1975), 345–352.

⁶ Румынской Академии наук в Бухаресте, Gr. 452, Nr. 43, с. 878–884 (B); Иверского афонского монастыря 4508/388, л. 942 об. — 946 об. (J); Национальной Парижской библиотеки, Paris. Gr. 1292, л. 94 об. — 97 об. (P). По мнению Ириней (Буловича), большего доверия заслуживают рукописи BJ. Основную часть разночтений (в основном малозначительных или ненадежных) дает рукопись P. Мы используем древнегреческий текст по сравнительно труднодоступному изданию Буловича, упрощая критический

перевод⁷. Русский перевод с древнегреческого толкования свт. Марка Эфесского выполнен А. Г. Дунаевым, ему же принадлежат и сноски к переведенному сочинению (разбивка на параграфы сделана согласно переводу Н. Констаса).

* * *

Произведение свт. Марка Эфесского *Силлоги(сти)ческие главы* (*κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*) было издано впервые 1849 году в качестве приложения к editio princeps *Жизни во Христе* св. Николая Кавасилы⁸. Затем это издание было повторено в Лейпциге в 1899 году⁹. Проблематика сочинения свт. Марка находится в русле проблем, находившихся в центре паламитских споров¹⁰. Достаточно назвать трактаты свт. Григория Паламы *О божественном единении и различии* (*διακρίσεως*) и антипаламитов Мануила Калеки (PLP 10289) *О сущности и энергии* и Иоанна Кипариссиота (PLP 13900) *О различии* (*διαφορᾶς*) *божественной сущности и божественной энергии*. Поскольку другое основное сочинение свт. Марка в защиту паламитского богословия (*О различении божественной сущности и энергии* — 2 трактата против Мануила Калеки) до сих пор

аппарат (указывая в переводе только самые значительные расхождения с Р) и с уточнением ссылок и аллюзий на Священное Писание.

⁷ Mark Eugenikos. *On the words of the Blessed Prayer «Lord Jesus Christ, Son of God, Have Mercy on Me»* / Transl. N. Constat // ТВ II, 465–467. Английский перевод не всегда точен, местами приближаясь к новогреческому парафразу, в нем опущены отдельные словосочетания, а также не все аллюзии на Священное Писание распознаны.

⁸ *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo* / Erste Ausgabe und einleitende Darstellung von Dr. W. Gass. Greifswald, 1849 (Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters; 2). Appendix 2. S. 217–232 (2-я пагин.). Учтено в ТВ II, р. 424–425, под № 12.

⁹ Это издание, указанное В. М. Лурье, которому выражаем глубокую признательность, было нам недоступно. Судя по совпадению пагинации, второе издание является простой перепечаткой первого издания, однако, поскольку у нас нет в этом полной уверенности, те места, которые могут вызвать сомнения из-за расхождения перевода А. Ф. Лосева с греческим текстом первого издания, специально отмечены в примечаниях (другие наши исправления отдельных неточностей лосевского перевода и при цитации, как правило, не оговариваются).

¹⁰ Изложение сути споров и позиции Паламы см., напр., в главе 2 «Сущность и энергия» в не утерявшей до сих пор свое значение статье: Василий Кривошеин, монах. *Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы* // *Seminarium Kondakovianum* 8 (Praha, 1936), 99–154; переизд.: Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата 33/34 (1960), 101–114; Василий (Кривошеин) 1996, 114–208.

не издано¹¹, данный трактат остается одним из важнейших для знакомства с наследием свт. Марка.

Работая над переводами Николая Кузанского и занимаясь византийско-латинской полемикой вокруг Filioque в связи с исихастскими спорами, А. Ф. Лосев намеревался поместить в качестве одного из приложений к книге *Николай Кузанский и средневековая диалектика* (разрешенной к печати в 1930 году, но не изданной) выполненный им перевод трактата свт. Марка Эфесского. Этот лосевский перевод сохранился в его домашнем архиве без указания имени автора и названия произведения. Впоследствии, после возвращения Федеральной службой безопасности архива Лосева, изъятого при аресте, вдове ученого, А. А. Тахо-Годи, удалось установить, что автором трактата является Марк Эфесский, а перевод выполнен, без всяких сомнений, самим А. Ф. Лосевым¹². Тем не менее название трактата *Силлогистические главы*¹³ было обнаружено А. А. Тахо-Годи уже после первого издания лосевского перевода В. В. Библихиным (под условным названием и без установления греческого текста, равно как и без сверки с подлинником) в книге: Лосев 1997, 472–482 (примечания публикатора на с. 482–486). Почти одновременно эта атрибуция была подтверждена нам и В. М. Лурье в письме от 8 апреля 1998 года с точным указанием выходных данных второго издания греческого текста *Глав* Марка Эфесского.

Трактат был издан немецким ученым В. Гассом по одной рукописи¹⁴ совершенно неудовлетворительно с точки зрения научного аппарата (прежде всего, атрибуции цитат). Так, издателем остались неправильно определенными или вовсе незамеченными даже многие цитаты из Священного Писания, не говоря уже о святоотеческих творениях, вследствие чего в некоторых местах пунктуация расставлена совершенно произвольно с существенным искажением смысла. Эти же недостатки относятся, соответственно, и к русскому переводу. Первый издатель перевода А. Ф. Лосева, В. В. Библихин, совершенно не справился с задачей научного редактирования (отчасти потому, что не был установлен греческий подлинник), снабдив к тому

¹¹ Учтено в ТВ II, р. 425, № 13–14, среди изданных сочинений, хотя греческий текст помещен в неопубликованной диссертации М. Пилавакиса 1987 г.

¹² Очевидно, А. Ф. Лосев обратил внимание на этот трактат свт. Марка Эфесского благодаря неоднократным (см. по именному указателю) ссылкам на него в исследовании: Бриллиантов 1998.

¹³ Это произведение не следует путать с другими силлогическими главами (против латинян), переведенными на русский язык в кн.: Амвросий (Погодин), архим. *Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния*. Джорданвилль, 1963. С. 239–277 (и репринты) (ТВ II, р. 424, № 8).

¹⁴ Cod. graec. Vindobon. 171, fol. 1–11.

же святоотеческие цитаты ложными ссылками (как кажется, иногда просто взятыми наугад из PGL).

Мы также не можем сказать, что удовлетворительно решили стоявшие перед нами проблемы. Святитель Марк Эфесский цитирует святоотеческие творения обычно со словами «так говорят богословы», и только редко дает какие-либо уточнения. Возможно, он пользовался какой-либо из многочисленных паламитских антологий святоотеческих цитат. Кроме того, многие места приводятся автором в небуквальном пересказе, хотя и подаются как прямые цитаты. Работа по определению всех подобных мест выходила за рамки наших задач, а потому при редакции перевода установлена лишь часть (правда, довольно значительная) косвенных ссылок и реминисценций. Соответственно при необходимости исправлялся (без оговорок) и русский перевод (в т. ч. пунктуация). Кроме того, при редакции перевода была унифицирована, по возможности, философская и богословская терминология: так, *энергия* закреплена только за ἐνέργεια, а *способность, сила или потенция* — за δύναμις.

Об отсутствии современного критического издания *Глав* приходится жалеть не только при атрибуции цитат, но и касаясь проблемы полноты самого текста. Согласно информации, которую можно почерпнуть из статьи М. Жюжи *Палама Григорий в Словаре католического богословия*¹⁵, из исследования *Theologia dogmatica* этого же католического ученого¹⁶, а также из монографии иеромонаха Ириней (Буловича)¹⁷, известны по крайней мере три рукописи этого произведения¹⁸ (необходимы дальнейшие разыскания новых кодексов). Всего в сочинении свт. Марка Эфесского, согласно М. Жюжи, 73 главы, в издании же В. Гасса (и, соответственно, в русском переводе, помещенном ниже) их 64; следовательно, у В. Гасса недостает целых 9-ти глав. Не имея возможности обратиться к рукописям в зарубежных собраниях, нам удалось все же «восстановить» и перевести 5 глав из 9-ти, отсутствующих в издании В. Гасса, благодаря цитированию их в монографии Ириней (Буловича) по рукописи Афинской государственной библиотеки. Тем не менее, остались неучтенными

¹⁵ DTS 11/2, 1759–1760.

¹⁶ Jugie 1933, 102–103, 123–125. Эта публикация осталась не учтенной И. Буловичем, поэтому им допущена неточность на с. 68 (примеч.), когда он утверждает, что в греческом подлиннике была известна цитата лишь одного предложения из этой главы, приведенная Жюжи в DTS, и что исследователи опирались поэтому только на фр. перевод.

¹⁷ Μπούλοβιτς 1983, passim (указатель цитированных мест отсутствует).

¹⁸ Cod. Vind. gr. 171, f. 1–11, использованный В. Гассом; Athen. gr. 2092, f. 370–377, цитируемый И. Буловичем; Canon. gr. 49, f. 92 sq., привлеченный М. Жюжи.

4 главы, имеющиеся в рукописи, использованной М. Жюжи. Помимо недостающих глав, следует отметить и ряд разночтений к изданию В. Гасса, отмеченных в наших сносках и почерпнутых из сравнения текстов у В. Гасса и Ириней (Буловича). Критическое издание этого важнейшего трактата свт. Марка Эфесского тем более насущно, что в ряде мест возникают вопросы о подлинности отдельных глав, а точнее, вкрапления их в другие святоотеческие сочинения. Пример параллелизма одной главы из сочинения свт. Марка Эфесского и параграфа из рукописи *150 глав* свт. Григория Паламы из собрания еп. Порфирия Успенского (не учтенной в современных критических изданиях) приведен нами ниже на с. 456–457, примеч. 2. Другую иллюстрацию см. в монографии И. Буловича¹⁹, обращающего внимание на работу С. Пападопулоса²⁰, в которой глава, цитируемая М. Жюжи в ДТС, приписана св. Николаю Кавасиле.

Выполненный нами перевод дополнительных глав опубликован впервые в Интернет-версии 18 декабря 2003 г. на нашем сайте по адресу: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Put'_rec.htm>; в книжном формате издается впервые. В комментариях мы почти не касаемся вопроса о том, насколько основательны доказательства свт. Марка Эфесского, исходящие как из общей логики, так и из цитат из Священного Писания и отцов Церкви, хотя неоднозначность этих свидетельств и спорность рассуждений в ряде случаев очевидна.

P. S. Важные комментарии к «Силлогистическим главам» (с уточнением ссылок на некоторые источники, в т. ч. сочинения латинских схоластов; нумерация глав по рукописи Vindob. theol. gr. 171) см.: Demetracopoulos J. A. *Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium* // *Greeks, Latins, and Intellectual History: 1204–1500* / Ed. by M. Hinterberger and Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole [MA], 2011 (Bibliotheca; 11). P. 263–372 (здесь: 342–368, особенно со с. 347). (Эта статья появилась уже после завершения верстки всей книги и не была использована.) О цитировании ряда глав этого произведения в поствизантийском богословии см.: Idem. *Échos d'Orient — Résonance d'Ouest. In respect of: C. G. Conticello — V. Conticello, eds., La théologie byzantine et sa tradition. II: XIIIe–XIXe s.* // Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica 2010 (2), 67–148 (здесь: 93–94).

¹⁹ Μπούλοβιτς 1983, 68 (примеч.).

²⁰ Παπαδόπουλος Στ. *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας*. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 102.

О словах, содержащихся в божественной молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»

- 1 Сколь велика сила молитвы, что́ даруется предающим-ся [ей] и в какое состояние приводит их она — не нам говорить. Сами же слова, из которых она состоит, изначально не от самих себя обретыены священными нашими отцами, взявшими основание от самого божественного Писания издревле¹ и от первоверховных учеников Христовых, или, лучше сказать, принявшими, словно некий удел, пришедший к ним от отцов, и нам передавшими, чтобы и отсюда была ясной боговдохновенность, словно пророческая, этой священной молитвы для не могущих опытно [ее] узнать. Ведь мы верим, что божественными пророчествами, духовными откровениями и гласом Божиим является все, что дал сказать или написать священным апостолам *глаголавший* в них *Христос*². Так, например, божественнейший Павел прямо возглашает нам, словно с *третьего неба*³: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»⁴, — весьма дивно через отрицание⁵ являя запредельную для большинства⁶ высоту призывания Господа Иисуса. А славнейший Иоанн, *возгремев-*

¹ ἄνωθεν. Вариант пер.: «свыше». В новогреч. пер. объединены оба значения: «ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς».

² Ср.: 2 Кор. 13, 3.

³ Ср.: 2 Кор. 12, 2.

⁴ 1 Кор. 12, 3.

⁵ Автор соотносит выражения апостолов с двумя методами богословия — апофатическим и катафатическим, в классическом своем виде сформулированными у Пс.-Дионисия Ареопагита.

⁶ Н. Констас, ссылаясь на Флп. 2, 9, на самом деле следует в понимании данного места («is exalted beyond all other names») новогреч. переводу (ἀπὸ τὰ ἄλλα ὀνόματα τῶν πολλῶν). Несомненно, слова из Флп. ὑπερύψωσεν и τὸ ὑπὲρ соотносятся со словами толкования τὸ ὑψηλόν и ὑπὲρ τοῦς и этот контекст здесь может иметься в виду, однако муж. род в выражении свт. Марка ὑπὲρ τοῦς πολλοῦς не может подразумевать ни τὸ ὄνομα, ни ἡ ἐπίκλησις (в новогреч. переводе «большинства (людей)» поставлено в зависимость от произвольно добавленного «имен»). Мы связали бы выражение «превысшую для большинства» с предыдущей аллюзией на 2 Кор. 12, 2 и с Флп. 2, 10.

ший⁷ духовными [словами], соделав конец его [слов] началом [своих], передал приблизительно так продолжать затем молитву: «*Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога*»⁸. Хотя он и воспользовался здесь утверждением, но следом за ним [апостолом Павлом] полагает призывание и исповедание Иисуса Христа [делом] духовной благодати. Пусть выступит перед нами третий [апостол], верховная глава богословов, чтобы вручить последнюю часть рассматриваемой молитвы⁹. Ведь когда Господь спросил учеников: «*Вы за кого почитаете Меня?*» — горячий [Петр], как обычно опередив остальных, [ответил]: «*Ты — Христос, Сын Божий*»¹⁰. Сей [Иисус] засвидетельствовал, что как Спаситель *открыт* свыше *Отцом*¹¹, то же самое сказать и: *Духом Святым*¹². Но смотри, как священные эти ученики держатся друг за друга, словно в круге, и принимают один от другого сии божественные гласы, так что заключительные слова одного служат началом для следующего. Один говорит: «*Господом Иисуса*», другой: «*Иисуса Христа*», третий: «*Христа, Сына Божиего*». Начало соединено с концом, словно в круге, как мы сказали, если в самом деле нет никакого отличия сказать «*Господа*» или «*Сына Божиего*», поскольку оба [выражения] являют божество Единородного и представляют единоприродность и равночестность Его с Отцом. Так три [апостола], блаженные и паче всех достойнейшие веры, передали нам призывать и исповедовать в Духе Господа Иисуса Христа, Сына Божиего, потому что *всякое слово*, по божественному гласу, подтверждается *тремя свидетелями*¹³. Но и порядок слов не случаен, ибо таинственное предание молитвы, начавшись от *последнего* по времени *из всех* учеников¹⁴, через среднего восходит к первому, более других близкому к Иисусу по любви. Я полагаю, что это символ благочинного нашего преуспевания и восхождения и единения с Богом в любви чрез деятельность и созерцание,

⁷ Ср.: Мк. 3, 17.

⁸ 1 Ин. 4, 2.

⁹ Придаточное предложение опущено в Р.

¹⁰ Мф. 16, 15, 16.

¹¹ Ср.: Мф. 16, 17.

¹² Ср.: 1 Кор. 12, 3.

¹³ Мф. 18, 16; 2 Кор. 13, 1; ср.: Втор. 19, 15.

¹⁴ Ср.: 1 Кор. 15, 8.

Так переданы нам божественные сии речения, которые 3 справедливо можно было бы назвать столпом молитвы и вместе с тем православия; ими одними довольствуются достигшие *возраста Христова*²¹ и духовно совершенные, носящие в своем сердце и каждое из этих божественных проречений, как передано священными апостолами, то есть «Господи Иисусе — Иисусе Христе — Христе, Сыне Божий» (а иногда, конечно, и одно лишь сладчайшее имя «Иисусе»), словно всецелое молитвенное делание, и преданные [им], и чрез это исполняются они несказанной духовной радости, бывая вне плоти и мира и удостаиваясь божественных дарований. Как говорят, «посвященные знают». А *младенцам во Христе*²², несовершенно в добродетели, передано подобающее дополнение «помилуй мя», благодаря чему они знают собственные меры и нужду во многой милости от Бога и подражают, возможно, оному слепцу, который, желая прозреть, вопил, когда Господь проходил мимо: «*Иисусе, помилуй мя*»²³. Иные же, совершая нечто более свойственное любви, употребляют слово во множественном числе²⁴ и так произносят молитву: «*Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас*», — зная, что *любовь* как заключающая в себе и возглавляющая всякую заповедь и духовное делание есть *исполнение закона* и пророков²⁵, — призывая братию к молитвенному общению в любви, а Бога — тем паче к милости, что сообща именуют Его Богом и испрашивают милости, или, возможно, потому, что божественной милости свойственно помогать нам ради правой веры и исполнения заповедей, ибо и то, и другое заключает в себе, как показано, сей краткий стих.

А то, что божественные имена, чрез которые мы узреваем 4 точный смысл догматов, установлены благочинно и последовательно и произносятся нами так, как было показано вначале, можно обнаружить и чрез *указание времен*²⁶. Ведь Ветхий Завет повсюду — и до закона, и после — провозглашает Бога

²¹ Ср.: Еф. 4, 13.

²² Ср.: 1 Кор. 3, 1.

²³ Мк. 10, 47.

²⁴ *Далее до помилуй нас в Р: говоря «помилуй нас».*

²⁵ Ср.: Рим. 13, 10; Мф. 22, 40.

²⁶ Ср.: Сир. 43, 6.

Слово Господом, как [например]: «*И пролил Господь <...> огонь от Господа*»²⁷, и: «*Сказал Господь Господу моему*»²⁸, а Новый [Завет], наконец, при Его воплощении представляет ангела, дающего имя и²⁹ глаголющего Деве: «*Наречешь Ему имя: Иисус*»³⁰, — каковым [именем] Он и был назван, [как] говорит божественный Лука. Ибо, будучи Господом всех как Бог, Он возжелал по человеческому домостроительству именоваться нашим Спасителем, что и означает в переводе имя «Иисус»³¹. А [имя] «Христос», указывающее на обожение воспринятой природы, Он Сам до Своей страсти запрещал ученикам говорить кому-либо, после же страдания и воскресения Петр открыто речет: «*Знай, весь дом Израилев, что и Господом и Христом Бог соделал Его*»³². И это справедливо, потому что воспринятая Богом Словом природа наша тотчас была помазана воспринимающим божеством, стала же тем, что и помазавшее, то есть единобожественной, после прославления моего Иисуса страстью и воскресения из мертвых. Тогда указание именованя «Христос» стало благовременным, поскольку Он оказался не только нашим благодетелем, сотворив³³ сначала [людей] и вновь воссоздав и спася сокрушенных, но и естество наше Он возвел на небеса, сопрославил с Собой и удостоил восседания со Отцем, и поскольку апостолы начали провозглашать Его Сыном Божиим и Богом, сперва, в начале проповеди, пользуясь этим именованьем с осторожностью и умеренно, а потом ясно *проповедуя на кровлях*³⁴, как предсказал им Сам Спаситель. Итак, последовательно и согласно временному указанию веры установлены божественные слова молитвы, так что богомудрые составленных и переданных нам [слов] очевиднейшим образом показано отовсюду — от упорядоченного следования апостольским исповеданиям и преданиям, от обнаружения нашего благочестивого учения и от напоминания нам о временах, в которые нам, ведóмым к богочестию

²⁷ Быт. 19, 24.

²⁸ Пс. 109, 1.

²⁹ дающего имя и < Р.

³⁰ Лк. 1, 31.

³¹ Ср.: Мф. 1, 21.

³² Деян. 2, 36.

³³ Быт. 2, 7.

³⁴ Ср.: Мф. 10, 27; Лк. 12, 3.

согласными друг с другом речениями, было явлено разнообразное домостроительство.³⁵

Вот что предложили мы, сколько могли, о словах [молит- 5
вы], словно цветах, собранных нами с некоего прекрасного
и большого древа, а заключенный в них плод пусть достанется
другим, преуспевающим и приблизившимся к Богу, которым сие
даровали длительное поучение и подвизание.

³⁵ Здесь кончается Р.

Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов

[О СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ]

- 1 Если божественная сущность и энергия есть одно и то же, то [происходящее] из сущности будет и из энергии, а [происходящее] из энергии будет и из сущности. И таким образом Сын и Дух будут из энергии; и уже не будут Они только порождением и исхождением, но и результатом энергий и произведением. С другой же стороны, тварь¹ [будет происходить] из [самой] сущности и [окажется] не только результатом энергии, но и порождением [сущности]. Однако то и другое нечестиво и чуждо истины.
- 2 Кроме того, если сущность и энергия — одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно действовал. Следовательно, тварь [окажется] совечной Богу (Который действует от вечности), как учат эллины².

¹ В первом издании явная опечатка *πίστις* (вера) вместо *κτίσις* (тварь). В переводе Лосева правильный вариант.

² Весь этот параграф целиком и дословно имеется в той редакции 150 естественных, богословских, нравственных и деятельных глав свт. Григория Паламы, которая издана (в отрывках) еп. Порфирием Успенским (*Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты*. Ч. 1: В 1845 г. Отд. 1. Киев; М., 1877. С. 257–258 [рус. пер.]; ср. также: Он же. *Восток христианский* III, 2, 1. С. 235–236 [рус. пер.]; III, 2, 2. № 47, § 96 сл. С. 803 [греч. текст]). Этого параграфа нет ни в одном из других существующих изданий 150 глав (в *Добротолубии*, у Миня, Синкевича и Христу; последние два издания — критические). Как следует из предисловия П. К. Христу (ГПС 5, 34–35), идентификация рукописи, которой пользовался преосв. Порфирий, представляет определенные трудности. Сам Порфирий утверждал, что пользовался Лаврской рукописью, приплетенной к печатной книге, однако Христу сомневается в этом, поскольку прочие произведения той же серии взяты из рукописи Маврокордату 1708 года (ныне № 1945), хотя эта последняя никогда не была приплетена ни к одному изданию. Христу высказывает предположение, что Порфирий возил с собой рукопись, близкую к семейству Л₁. Как известно, бумаги преосв. Порфирия были описаны еще до революции (Сырку П. *Описание бумаг еп. Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук по завещанию*. СПб., 1891); новые сведения о рукописном наследии и собрании знаменитого русского ученого появились в 1995 г.

Если приемлющее тождественный смысл есть также взаимно с ним тождественное, то Петр и Павел, приемлющие на себя один и тот же смысл человека, будут также тождественны между собою. Однако они не тождественны. Следовательно, сущность и энергия, приемлющие один и тот же смысл простоты, нетварности и бестелесности, не суть уже по этому самому тождественны между собою.

Тождественное [может быть] или по роду, или по виду, или по числу. Но по роду или виду — мы не сказали бы, что энергия тождественна с сущностью. Остается, следовательно, быть [ей] тождественной по числу, как [это бывает] с предметами, имеющими много названий, подобно тому как мы говорим в отношении Бога, что сущность, форма и природа — одно и то же. Однако об одном — речь, о другом — молчание и, больше того, запрещение говорить, ибо «*природа и энергия*», по божественному Кириллу, «*не одно и то же*»³.

Если только (μόνος) Сын есть энергия Отца, по мнению тех⁴ еретиков, и Он же есть и Ипостась, энергия же и сущность, по ним, одно и то же, то одним и тем же окажутся Ипостась и сущность, и, таким образом, будет введено некое савеллианское слияние. Если только Сын есть энергия Отца, а «*никакая энергия не ипостасна*»⁵ (т. е., по Василию Великому, не субстанциальна сама по себе), то Сын окажется неипостасной энергией. Однако это — вздор еретиков Маркелла и Фотина.

(Герд Л. А. *Еп. Порфирий Успенский: из эпистолярного наследия* // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. [Вып. 1.] С. 8–21. К сожалению, об интересующей нас рукописи в письмах еп. Порфирия, по-видимому, никаких сведений нет). Несомненно, что поднятый нами вопрос нуждается в дальнейшем исследовании для разыскания рукописи, использованной преосв. Порфирием, и сличения ее с изданиями *150 глав*. Возможны два варианта: либо Марк Эфесский цитирует главу из *150 глав* Паламы, не учтенную в существующих критических изданиях, либо в названное произведение Паламы в рукописи Порфирия была внесена интерполяция из *Силлогистических глав* Марка Эфесского.

³ Свт. Кирилл Александрийский. *Сокровищница о Святой Троице*, 18 // PG 75, 312 С. Эта цитата неоднократно цитируется свт. Григорием Паламой, особенно в *150 главах*, 96 и 143 // ГПС 5, 90: 31 и 115: 8–9.

⁴ У Лосева: «трех», однако в первом издании греч. текста не τρισί, а τοῖς (определенный артикль).

⁵ Ср.: Пс.-Василий Великий. *Против Евномия*, IV // PG 29, 689 С 10: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια ἐνυπόστατος.

- 5 Если Христос, имея две природы [как некое]⁶ единство, имел и две энергии, согласно постановлению VI Вселенского Собора⁷, то [всего] тут четыре [начала], природа — божественная и человеческая, и энергия — божественная и человеческая. И как человеческая энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, тварной [энергией] тварной [природы], так и божественная энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, нетварной [энергией] нетварной [природы]. Отцы, споря с еретиками, устраняющими человеческую природу в Христе, не устраняли сами, вместо нее, божественную, удовлетворяясь только одной природой ввиду [ее] крайней простоты, как это угодно акиндиствующим, но возвещали (ἐκήρυττον)⁸, стало быть, со всей точностью две энергии, как и [две] природы. Значит, они знали, что и божественная энергия — иная в отношении божественной природы, как и, конечно, человеческая — в отношении человеческой.
- 6 Если состав телесных членов не существует в Боге — то, следовательно, все, что говорится и воспевается о Нем в Писании под видом членов, показательно [лишь] для «*энергий*», которые «*сходя к нам, в то время как сущность пребывает неприступной*»⁹, как говорят богословы.
- 7 Если говорится¹⁰, что энергия вечно выступает и истекает из сущности, и если сказать этого никто не осмелился бы ни о чем из тварей, то, значит, энергия не есть тварь, но, конечно, и не сама сущность.
- 8 Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промысления о нем и не распространя никакой силы [в нем], мир же окажется способным к преднамеренному

⁶ Вместо μὲν в афинской рукописи (Μλοῦλοβιτς 1983, σ. 73, σπμ. 56–57, номер главы тот же) — μετὰ (в рус. пер. надо заменить в таком случае «[как некое]» на «после»; ἑνωσις тогда является по значению синонимом «вплочения»).

⁷ Снова суммарное изложение сути догматических определений, но не цитата.

⁸ У Лосева: «сохраняли».

⁹ Свт. Василий Великий. *Письмо* ССXXXIV, 1 // Vol. 3, p. 42: 30–31 Courtonne; PG 32, 869 AB.

¹⁰ Цитата не установлена.

выбору живым существом, которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это — эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное.

Если говорится¹¹, что Бог то, что Он *есть*, то и *имеет*,⁹ а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, то, поскольку Бог есть [все] это, оно никак от Него не отличается, ибо оно — сущностно и природно [для] Бога; поскольку же Он имеет это, оно отличается [от Него Самого] и сходит к нам. И энергии эти и восполнены объединенно (πληθυνόμεναί τε ἐνικῶς), и нераздельно раздельны с единой сущностью.

Если «*невидимое в Боге от создания мира чрез рассматрива- 10 ние творений видится*»¹², и присносущая сила Его и божество, и если мы, на основании творений, *возрастаем в мудрости*¹³ относительно *не сущности, но энергии*, согласно богословским высказываниям¹⁴, то, значит, одно — божественная сущность, и другое — видимая и помышляемая творениями Его сила и божество, сами однако оказывающиеся присносущими.

Если смыслы сущего, существуя в Боге безначально и при- 11 сносущно, как говорят все богословы¹⁵, сами не есть божественная сущность (ибо как они были бы схватываемы и [как] являлись бы нам тем или иным способом, если та пребывает невоспринимаемой?) и, [кроме того], не находятся они и вне Бога (ибо все после Бога есть тварь, и мы поместим [их] на основании этого вместе с платоническими идеями) — то, следовательно, не есть нетварно только одно, [т. е.] божественная сущность, о чем шумят больные акиндиномством.

Мыслящие по Акиндину говорят, что к Сыну и Духу Бог 12 относится в смысле природы, к творению же — в смысле воли

¹¹ Цитата не установлена.

¹² Рим. 1, 20.

¹³ Точнее, «разумении» (ἐν περὶνοίᾳ); выражение ἐν περὶνοίᾳ ὑψύνομαι означает «уразумевать» (LSJ).

¹⁴ Ср.: свт. Василий Великий. *Против Евномия*, II, 32 // PG 29, 648 С 12 — D 3; свт. Григорий Нисский. *Против Евномия*, II, 586 // Vol. I, p. 397: 17–21 Jaeger; PG 45, 1108 В (эти цитаты встречаются в творениях свт. Григория Паламы и Филофея Коккина).

¹⁵ Как указывает сам Марк Эфесский («все»), это положение является общим богословским местом начиная с Оригена (на которого оказала влияние и платоническая традиция в рецепции Филона Александрийского).

и энергии¹⁶. Конечно, размышляют они об этом для того, чтобы устранить различие [сущности и энергии в Боге]. Но [различие] это обнаруживается и само собой, даже если они не поймут того, о чем говорят. В самом деле, в отношении чего есть природа, нет воли, и в отношении чего есть воля, нет природы¹⁷. Да и откуда они взяли для своего использования такие речи, что Сам Отец есть природа или воля? Ведь на таком основании они будут принуждены говорить, что Он есть и рождение. Однако одно называется рождающим и другое — рождением, одно — желающим и другое — желанием, одно — говорящим и другое — словом, если они не хотят прослыть за пьяных. Иначе же, если называют природу как субстрат, а волю [как нечто] присозерцаемое [при нем], то [в этом] они приходят к тому же, к чему и мы. Если же, по их мнению, то и другое — только слова, как [примерно] семя и плод относятся к одному и тому же хлебу, то пусть сами скажут, что такое субстрат, отличный от природы и сущности.

13 Если божественная сущность не высказывается о многих предметах (ибо [существует] одна Его сущность), энергия же высказывается о многих и различных предметах (ибо энергии Его многочисленны), то, следовательно, одно — Его сущность и другое — энергия.

14 Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома¹⁸, учитель латинский), то, следовательно, одно есть божественная сущность и другое — сила, разве что кто-нибудь и о сущности не скажет, что она — понятие относительное.

15 Хотя и неразумным покажется утверждаемое [нами], и в особенности еретичесствующим акиндинистам, но все же наиболее истинно то, что в более близких к Богу умных

¹⁶ Глава 12 тождественна главам 6–7 афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 119, σπμ. 50; σ. 281, σπμ. 30), в которой имеются разночтения, касающиеся падежей в первой фразе (именительный φύσις, βούλησις, ἐνέργεια вместо винительного) и пунктуации, однако эти изменения не затрагивают русский перевод.

¹⁷ По-видимому, в этом предложении в переводе Лосева («В самом деле, то, в отношении чего оно есть воля, не есть оно — природа») выпала часть фразы.

¹⁸ Ср.: Фома Аквинский. *Сумма богословия*, р. 1: qu. 25, art. 1; qu. 41, art. 5 (Gass).

и осмысленных природах и в Самом Боге энергия отличается от сущности больше, чем в более далеких [от Него] и совсем чуждых и инородных. Так как все сущее определяется, как учат богословы¹⁹, этими тремя [началами]: сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть нечто²⁰), — то в предметах неодушевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до [состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] — одночастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных — и еще больше того, конечно, на разумных — дело [результат] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи многие другие органы для собственных энергий. Так восходят одна к другой умные природы и, объятые (ληπταί) одним умом, будут обретенны как гораздо более мощные, чем находящиеся на большом расстоянии позади них. И насколько близки они к Богу простотой своей сущности, настолько [близки они] и пестрым разнообразием своей энергии. По крайней мере,

¹⁹ Хотя эти категории так или иначе использовались уже в античной философской традиции (см., напр.: Аристотель. *Метафизика*, VIII, 2, 1042 b 9–11), здесь подразумевается в первую очередь Пс.-Дионисий Ареопагит (ср.: *О небесной иерархии*, XI, 2 // Vol. 2, p. 41: 22 – 42: 2 Heil; PG 3, 284 D: εἰς τρία διήρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες θεοὶ νόες, εἰς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν... — «все божественные умы в своем премирном значении разделены на три: на сущность, силу и действие (энергию)»; *О божественных именах*, IV, 1 // Vol. 1, p. 144: 6–7 Suchla; PG 3, 693 B) — в непосредственной или опосредованной (через паламитские труды) цитации.

²⁰ Ср., напр., с фразой из *Синодика в Неделю Православия*, составленного св. патр. Филофеем Коккиным: «Только небытие не имеет энергии» (*Против Варлаама и Акиндина*, 2. Р. 83: 589–590 Gouillard; с. 31 Успенский. Ср.: Порфирий Успенский, еп. *Восток христианский* III, 2, 2. № 45. С. 781; рус. пер. А. Ф. Лосева см. в его *Очерках античного символизма и мифологии*).

о них говорят благодатнейшие из латинских учителей²¹, утверждая, что тела у них складываются (περιπλάττειν) из всякой материи и идеи сообразно их желанию, когда они взирают на соответственные явления [в мире внешнем]. Бог же всяческих, блаженная природа, насколько изъят из всего, настолько прост и вместе пресуществен, и не только много-могущ или велико-могущ, но и все-могущ как «*предержащий и вышедеражащий в себе всякую силу*»²², по изречению славного Дионисия, и так как сила и энергия Его проникает во все. Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] волей²³ и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]. Таким образом, отличие энергии [от сущности] нисколько не наносит ущерба простоте сущности.

- 16 На основании отрицательных суждений богословы²⁴ утверждают, что Бог, по сущности [Своей], не есть ничто из сущего, превосходя все сущее. На основании же положительных суждений, о Боге учат как о Том, Кто по сущности [Своей] есть все, будучи причиной всего. Значит, надо исследовать, каким образом это утверждается, притом что домостроитель наш, будучи причиной дома, никак не мог бы быть назван домом и что врач, будучи причиной здоровья, не мог бы быть назван здоровьем. Как совпадает в одном и том же [существе] и бытие ничем из сущего, и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именуется от сущих²⁵ как причина (а не по самой [своей] сущности). Чем оно может быть иным, кроме как энергией (которую даже если кто захочет назвать смыслом или идеей сущего, мы не

²¹ Очевидно, здесь, как и выше (примеч. 18), имеется в виду Фома Аквинский, произведения которого (включая основную часть *Суммы богословия*) были переведены на греческий Димитрием Кидонисом. Ср.: *Сумма богословия*, р. 1: qu. 51, art. 2; qu. 55, art. 2; р. 2, sec. 1, qu. 50, art. 6.

²² Пс.-Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, VIII, 2 // Vol. 1, р. 201: 1–2 Suchla; PG 3, 889 D.

²³ У Лосева: «сущностью».

²⁴ Первые две фразы этой главы резюмируют суть положительного (катафатического) и отрицательного (апофатического) богословия в соответствии с учением Дионисия Ареопагита.

²⁵ У Лосева (с существенным искажением смысла): «именовался бы сущим».

будем возражать²⁶), кроме как тем, что художник наш именуется не от [тварных] идей, [но как] имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности и [содержащий в себе] самую идею искусства, выходящую и усовершеншаемую извне. Бог же, будучи и безымянен по сущности [Своей], и по природе и от вечности предержа и превосходя в Себе Самом идеи сущего, именуется сообразно им (εἰκότως αὐτὰ) и от них.

Достоин удивления безумие акиндинистов, которые, ¹⁷ [слыша] о способностях (δυνάμεις) души, приразившихся к ней после греха от неразумной жизни через сплетение со страстной [способностью] тела (как говорят наши истинные философы, учителя и богословы), — слыша об этих способностях и о том, что некоторые²⁷ говорят о частях души, в то время как они вплоть до сегодняшнего дня не слышали, чтобы кто-нибудь называл ее сложной из них [этих частей] (тогда ведь поистине души неразумных живых существ и, уж конечно, еще больше души растительных животных и растений были бы более простыми, раз они наделены и меньшими способностями), — [в это самое время] полагают, что если о Боге говорится, что Он имеет много способностей²⁸, то Он становится сложным, — споря против самой силы вещей. Ведь сложения возможны и высказываются относительно не тех предметов, которые нематериальны и нетелесны, но относительно материи и идеи или двух природ, могущих быть субстанциями и сами по себе.

Если ум не сложен в результате разума, хотя и делающе- ¹⁸ го ум некоторым выходом его к чувственным вещам и иногда [прямо так²⁹ и] называемого, то, следовательно, гораздо больше того не сложен Бог в результате энергии, даже если она и называется сама божеством.

²⁶ Мы считаем, что переводчик не понял здесь значение οὐ διοισόμεθα и опять искажил смысл фразы: «...которую мы не станем отличать [от сущности], даже если кто захочет назвать ее смыслом или идеей сущего...» (курсив мой. — А. Д.). Весь пафос трактата свт. Марка как раз в обратном.

²⁷ Давняя античная философская и святоотеческая традиция. В первую очередь здесь имеется в виду Аристотель и следовавший ему в различении способностей и действий души свт. Григорий Нисский (*Об устройении человека*, 8 // PG 44, 144 D sq. и др., особ. 30 // PG 44, 256 B).

²⁸ Сил (δυνάμεις).

²⁹ Т. е. разумением или рассуждением.

- 19 Если разумение не чуждо уму, будучи его природной способностью, через которую он крепко держится словесного изъяснения³⁰, то, следовательно, и энергия не чужда Богу, оказываясь некоторой Его природной силой.
- 20 И это [учение] акиндинистов есть от безумия Евномия, как и мнение о том, что слово «божество» восходит только к сущности, а именно что, усвоивши различие сущности и энергии по примыслению, они полагают примысление совершенно недействительным, как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей. Но пусть выслушают от нас богоносного Василия, уличающего того [Евномия] и пристыжающего этих. Он говорит³¹: «Сошедшиеся во Христе природы созерцаемы и различаемы одним только примыслением. Но нисколько не меньше [от этого] оказывается та и другая из них [подлинным] свойством. Поэтому, следовательно, высказываемое о Боге и все энергии [Его], хотя и говорится о них, что они различаются примыслением, не оказываются вследствие этого лишенными действительного существования, исключая то, что там [в примыслении] — соединение, так как каждая природа может существовать и как субстанция собственных свойств, здесь же никоим образом [нет этого соединения]».
- 21 Если смыслы сущего, предвечно существуя в Боге, не оформляют божественного ума и не составляют его, то, следовательно, и исходящие из Него энергии не явят Его сложным.
- 22 Если ум наш, имеющий или воспринимающий знание, не сложен оттого, то гораздо более, следовательно, и Бог не сложен от природно присущих Ему свойств.
- 23 Так же и в отношении глаза одно есть зрение как вид и предмет обладания (ἔξις), другое же — зрительная способность и зрение как энергия; и одно создает сложность, другое же — нисколько, ибо глаз сложен не от энергии, но от предмета обладания. Бог же всяческих как не содержащий никако-

³⁰ Или: «при помощи которой он стремится к наставляемым словом» (δι' ἧς τῶν λόγῳ δεικνυμένων ἀντιλαμβάνεται).

³¹ В сочинении свт. Василия Великого *Против Евномия*, как и в творениях свт. Григория Нисского, такого места нет. Возможно, свт. Марк Эфесский излагает *смысл* аргументации свт. Василия Великого, хотя слово φησί вводит обычно *прямую* цитату.

го вида и обладания, через что Он был бы сложен, но будучи мудростью, и благодатью, и тем, что по простоте соприсуще Ему из такового, и как содержащий [все] это опять в различении в виде энергий — нисколько от этого не терпит ущерба в отношении простоты [Своей] по сущности. Об этом, конечно, с очевидностью учат и богословы. Еретики же, не усваивая того, что они сохраняют на словах или в доказательствах своих [единство и простоту божества], согласуются с нами; утверждая же, [по видимости], простоту [божественного существа], благодаря которой они отрицают различие [в Нем], на деле упорно сражаются и со всеми богословами, и с нами, неумело пользуясь тем же способом, что и иудеи. Именно, и эти последние приходят к тому же, что и мы, говоря, что Бог — един; но, не приемля различия Лиц, идут опять в гибель, взявши с собой акиндинистов.

Если Бог то, что Он есть по сущности, то дарует и нам по 24 благодати, то это не есть сама божественная сущность, ибо Он ничему не дает участия в Своей сущности.

Если Бог то, что Он есть по существу, то дарует и нам по 25 благодати, то, следовательно, не чуждо Ему то, что Он нам дарует, как *сущностно созерцаемое относительно Него*, по словам святых³².

Если «никто» из людей «не благ, кроме как Бог един»³³, то, 26 следовательно, по природе никому не свойственна добродетель и бытие в качестве благого, если не происходит от Бога. Поэтому и сказал божественный Максим: «Безначальна всякая добродетель как не имеющая по времени [ничего] старшего себя самой, ибо³⁴ она вечно имеет единственно только одного Бога рождателем бытия»³⁵.

³² Цитата неоднократно встречается в сочинениях Григория Акиндина, свт. Григория Паламы, Филофея Коккина и других авторов периода паламитских споров. Она восходит к прп. Максиму Исповеднику (*Главы богословские и домостроительные*, I, 48 // PG 90, 1100 D; эта же глава цитируется в следующем параграфе).

³³ Мф. 19, 17.

³⁴ Вместо οἷα в PG — у Марка ἅτε. Чтения у свт. Марка Эфесского и Григория Паламы (см. выше, с. 258, примеч. 399), таким образом, совпадают.

³⁵ Прп. Максим Исповедник. *Главы богословские и домостроительные*, I, 48 // PG 90, 1101 A.

- 27 Если мы уничтожим природные свойства в Боге, через которые познается общность [Его природы], то, очевидно, отринем одновременно и свойства ипостасные, через которые разделяются Ипостаси; и, таким образом, получит место савеллианское слияние.
- 28 Если высказываемое о Боге различно только словесно³⁶, как изошряются (κοιψολογοῦσι) новые догматисты, то почему же оно не есть сущее? Ведь бытие свойственно всему, что содержится в собственно присущем ему слове.
- 29 Если божественная мудрость и называется, и есть «многообразная»³⁷, а сущность Его не многообразна, то, значит, одно — Его сущность, и другое — мудрость, и не из мудрости сущность, говорит Златоуст³⁸, но мудрость из сущности. Так же, очевидно, и благодать и все подобное. «Поэтому, — говорит он³⁹, — и Филипп старался изучить не мудрость и не благодать, но саму сущность, то именно, что [и] есть Бог».

О БОЖЕСТВЕННОМ СВЕТЕ

- 30 Если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно, — по божественной энергии, распределяя видение [божества] многообразно.

³⁶ Подобный аргумент встречается уже у свт. Григория Паламы, выступавшего против «номинализма» Никифора Григоры (см., напр.: свт. Григорий Палама. *Против Григоры*, II, 9 сл., особ. 16 сл. // ГПС 4, 271: 1–5 и далее; 275: 32 сл.), хотя аргументация последнего была более изошренной и развернутой, включая понятия омонимичности и др. (см.: Никифор Григора. *История ромеев*, XXX, 12 // Vol. 3, p. 287 sqq. ed. Bonnæ; PG 149, 252 B sqq.; ср.: Он же. *Опровержения Паламы*, I, 3, 2, 1 сл. // P. 363 sqq. Beyer). Схожие аргументы, что разные свойства, относящиеся к Богу, отличаются только в человеческом разуме, высказывались и другими противниками богословия свт. Григория Паламы и нашли отражение в позднейших богословских спорах в Греции в конце XVII в. между Виссарионом Макрисом и Георгием Сугдурисом и в русском догматическом курсе XIX в. еп. Сильвестра (Малеванского) (подробнее см.: Амфилохий (Радович), митр. Черногорско-Приморский. *История толкования Ветхого Завета* / Пер. с серб. Н. В. Ивкиной под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2008. С. 103–104).

³⁷ Еф. 3, 10.

³⁸ По-видимому, здесь свт. Марк Эфесский резюмирует свое понимание мысли Златоуста, и вряд ли можно говорить о цитате, которую в таком виде мы нигде не обнаружили у Златоуста.

³⁹ Свт. Иоанн Златоуст. *Беседы на Евангелие от Иоанна*, LXXIV, 1 [на Ин. 14, 8–9] // PG 59, 401: 25.

Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самым 31
божеством Сына, а затем, стало быть, и просиявающим [божес-
твом] Отца и Духа в едиnorodном Сыне, то, следовательно,
свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и божественная
сущность, ибо последняя совершенно невидима.

Если Сам Бог окажется в будущем веке всем [сущим] для 32
достойных, а свет никогда не чужд для праведных, то, следо-
вательно, это — божественный свет, который будет наследием
для праведных, называемый Царствием Божиим.

Если еретики требуют основания для видимости нематери- 33
ального плотскими очами, то пусть приведут основания для вме-
щения плотскою природою Богородицы воплощаемой Ипоста-
си Единородного. Если это совершенно выше разума, то пусть
признают это и за тем, ибо это возведено как сверхприродное.
«И не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришед-
шее в силе», — говорит [Христос]⁴⁰, показывая, что то, что будет
для достойных после смерти, — этим наслаются они и при жиз-
ни. Через это они были избраны по достоинству из прочих.

Если только видение способно воспринимать фигуры цвета 34
и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что
же удивительного в том, что при помощи божественной силы
сможет когда-нибудь быть воспринятым и божественный бес-
телесный свет?

Если до грехопадения Адам видел существенные черты 35
живых существ, при помощи которых он наложил на них име-
нования, и раньше них [видел] Самого Бога, своей же собс-
твенной наготы не видел, то, значит, смотрел он тогда дру-
гими глазами, по закрытии которых, после греха, отверзлись
глаза плоти. Но отверзая их вновь в учениках, Господь «пре-
образился перед ними, соделывая из слепых зрячими», — как
говорит Иоанн Дамаскин⁴¹.

Если Бог есть свет и, как говорится, «во свете живет 36
неприступном»⁴², то, следовательно, с одной стороны, [свет]
существует как сущностный для Него и природно-неотдели-
мый [от Него], с другой же — как различный [с Ним] по энергии.

⁴⁰ Мк. 9, 1.

⁴¹ Прп. Иоанн Дамаскин. *Беседа на Преображение*, 12 // Vol. 5, p. 450: 17. 20
Kotter; PG 96, 564 C 10–11.

⁴² 1 Тим. 6, 16.

- 37 Если душа переделывается наитием благодати в направлении к божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и божественнейшие энергии, могущие воспринимать и божественное и выше-чувственное?
- 38 Если в отношении твари телесная природа, вспомоществуемая божественной силой, действовала сверх природы (я разумею Петра, сухопутствовавшего по волнам⁴³), то почему же в отношении нетварного она не может подобным образом расположиться сверх природы к божественному свету, [вспомоществуемая] той же самою силою (я говорю как раз о его очах)? Где Бог, там нет ничего невозможного.
- 39 Если мы знаем, что противоположная способность производить нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к не-сущему, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении сущего божественного света)?
- 40 Если первоученик Стефан, узревши в Свете-Духе Света-Сына, так просиял лицом⁴⁴, то, следовательно, от одного и того же света он и созерцал видение, и просиял лицом, и как же, говоря словами богоглаголивого Григория Нисского, этот Дух Святой мог быть тварным⁴⁵? Если свет, явившийся божественному Антонию, был Сам Господь (ибо он спросил: «Господи, где Ты был раньше?» — а Господь ему ответил: «Антоний, Я был здесь»⁴⁶), то, следовательно, свет, являющийся святым, не отчужден от Бога и не есть тварь. Так же обстоит дело и относительно [обращения] Павла, если не считать, что здесь он страшен от ужаса, там же он ласков от утешения.
- 41 Если Сам Бог предводительствовал сынам Израильским «в столпе огня и всем явного облака»⁴⁷, то, значит, богоявления водительствоуют не для одних только достойных и очищенных,

⁴³ См.: Мф. 14, 29 пар.

⁴⁴ Ср.: Деян. 6, 15.

⁴⁵ Утверждение о нетварности Святого Духа находится во многих произведениях свт. Григория Нисского, напр.: *К Симплицию о вере* // Vol. III/1, p. 67: 7 sqq. Müller; PG 45, 144 C; *Против македонян о Святом Духе*, 18 // Ibid., p. 105: 1 sqq. Müller; PG 45, 1324 B; и др.

⁴⁶ Свт. Афанасий Великий. *Житие прп. Антония*, X // SC 400, p. 164: 9–11 Bartelink; PG 26, 860 A 10–12.

⁴⁷ Исх. 13, 21–22.

но и просто для всех. От божественной силы [зависит] все, а не от состояния видящих, разве что у одних людей сияние проходит в душу и ум, как и от души переходит на тело (по образу Моисея и первомученика), а у других оно вращается только вокруг внешнего зрения, как бы перед неким образом, не имея [возможности] совлечь материю.

Если подобно Господнему лику, сияющему как солнце⁴⁸, 42 сияют также и праведные, как солнце в Царствии небесном⁴⁹, то, следовательно, праведные сияют тем же самым светом, каковым просиял и Господь. Он [свет] есть *луч божества, безначальный* и несотворенный⁵⁰, как говорят богословы⁵¹; да и как же может быть тварным свет, видимый святыми и участвуемый ими?

Если бы наше обращение к Богу нуждалось только в просвещении и не нуждалось еще сверх того и в обращении 43 Бога к нам, то мы не имели бы нужды в словах: «*Не отверти лица Твоего от меня*»⁵² и: «*Яви лице Твое, и спасемся*»⁵³, —

⁴⁸ Мф. 17, 2.

⁴⁹ Мф. 13, 43.

⁵⁰ В греческом тексте, возможно, игра слов: *луч* (ἀκτίς) и *нетварный* (ἀκτίστος).

⁵¹ Эпитеты «безначальный и несотворенный» применительно к Богу или божественной природе часто встречаются в богословских текстах начиная с самых первых отцов и учителей Церкви, однако в сочетании со словом ἀκτίς это выражение (без прилаг. «несотворенный») мы нашли только у прп. Иоанна Дамаскина, *Беседа на Преображение*, 12 (vol. 5, p. 449: 4–5 ad finem Kotter; PG 96, 654 B). На это же место в сочетании с другой бесспорной цитатой из той же гомилии Дамаскина ссылается и Феофан Никейский в *Пяти словах о Фаворском свете*: III, 13, p. 155: 779–780 Sotiropoulos = p. 234: 745 Zacharopoulos (ἄναρχος ἀκτίς τῆς θεότητος); IV, 2, p. 159: 116 Sotiropoulos = p. 241: 111–112 Zacharopoulos (θεότητος ἀκτίς ἀναρχος). Итак, то, что Марк Эфесский подразумевает здесь именно указанное место из гомилии Дамаскина, может считаться твердо установленным. По-видимому, Марк Эфесский присоединил к эпитету «безначальный» еще один («нетварный»), поскольку оба прилагательных часто употреблялись вместе. Касаясь контекста цитаты, отметим, что чуть ниже Дамаскин говорит о «славе невидимого божества», которая благодаря ипостасному единству пребывала в «видимом теле незримой» (ἀφανής) и «была невидимой» (ἀόρατος ἐξηρμάτιζε) для «узников плоти, которые не могли вместить то, что и ангелам невидимо» (ἀθέατα), так что Господь «отверз очи учеников». Эта 12-я глава гомилии была, наряду с некоторыми другими святоотеческими цитатами, одним из наиболее спорных мест во время паламитских споров, поскольку обе стороны предлагали свои прямо противоположные интерпретации.

⁵² Пс. 26, 9.

⁵³ Пс. 79, 4.

каковыми показывается, что назирательная Его энергия обращается к нам по благоволению.

44 Если зрительная способность не отчуждена от нематериальной души (ибо зависит от душевного духа, как говорят искусные в этом), то что же удивительного в том, если она получит от божественной силы укрепление в отношении вещей нематериальных, сродных с душою, даже прежде чем [божественная сила] известит ее [об этом]. Ведь на этом основании были видимы многими и ангелы, и Господне тело по воскресении, уже обоженное и ставшее нетленным⁵⁴.

45 Если этот божественный свет участвует сверх природы и созерцается, и это — другой свет в сравнении с чувственным, то таким же образом и божественная мудрость, и знание от Него, и энергемы [Его] потенциал — и, просто сказать, все благодатные дары находят на достойных сверх природы, и они — иные в сравнении с находящимися в нас природными дарами и образующимися в результате нашего усилия. И также всякая жизнь живущих по Богу — иная в сравнении с жизнью природной, будучи духовной и боговидной. Этой жизнью жил и Павел, уже не живя больше плотью, но при жизни имея в себе самом Христа⁵⁵, Который есть полнота благодатных даров.

О ДУХОВНЫХ ДАРАХ БЛАГОДАТИ

46 Если говорится, что дүхов много⁵⁶, множественной же Ипостаси Духа не образуется, то, значит, одно — Его Ипостась, и другое — благодатные дары.

47 Если изначально «вдунутое» от Бога человеку «дыхание жизни», от которого «стал человек живой душой»⁵⁷, не есть ни сама

⁵⁴ Пер. Лосева: «...по воскресении было созерцаемо [неправильно понята форма θεωθεν], хотя и стало уже нетленным».

⁵⁵ Ср.: Гал. 2, 20. В афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 318, σημ. 45) имеется разночтение в цитате: у Гасса стоит τῆ, а в афинской рукописи — ἐν. Булович предпочел, тем не менее, чтение Гасса — очевидно потому, что чтение афинской рукописи точно следует Новому Завету и является, скорее всего, позднейшим исправлением, вариант же Гасса отражает цитирование по памяти.

⁵⁶ Ср.: Ис. 11, 2 и Откр. 1, 4.

⁵⁷ Быт. 2, 7.

человеческая душа, ибо таким образом она была бы именно частью божественной сущности, ни, конечно, Ипостась Божественного Духа, ибо [так] Дух Святый был бы [по естеству своему] плотью, следовательно, одно — Ипостась Духа и другое — врождаемая (ἐμφυομένη) благодать.

48 Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение⁵⁸, не было самой Ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не снисшел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно — Ипостась Духа и другое — даваемая через вдохновение общая благодать Троицы.

49 Если до Господнего страдания еще не было Святого Духа, ибо Иисус еще не прославился, то, следовательно, вечно сущий Дух Святый отличен от Его благодати, имеющей быть в веках после страдания, хотя также и она называется Духом Святым.

50 Если что приемлет некто, это и дается от дающего, приемлющие же приемлют не Ипостась Духа, но благодать, то, следовательно, одно — Ипостась Духа и другое — даваемая Сыном энергия и благодать Духа.

51 Если везде присутствующий Бог не меняется от места к месту, возникая то здесь, то там, — следовательно, появляется, дается, изливается и истощается не божественная Ипостась Духа, но являемая Его благодать и энергия. Ибо все это [бывает] когда-нибудь, для кого-нибудь и по [какой-нибудь] причине.

52 Если даже, отъявши от Моисея Духа, Бог передал Его другим⁵⁹ и если Дух Святый подавался через наложение апостольских рук⁶⁰, — больше того, если и доньше от них⁶¹ по преемству Он передается верующим в Церкви, то, следовательно, не было Ипостасью Духа данное от Господа апостолам через телесное дуновение, но — благодатью, наполнившей ту храмину. И от исполнения Его, говорит Иоанн, мы все прияхом [и благодать на благодать]⁶².

⁵⁸ Букв. «вдуновение» (ἐμφυσήματος). Ср.: Ин. 7, 39.

⁵⁹ См.: Чис. 11, 17; Втор. 34, 9.

⁶⁰ См.: Деян. 6, 6 и др.

⁶¹ ἔξ ἐκείνων — то ли «с тех пор», то ли «от преемников апостолов».

⁶² Ин. 1, 16.

- 53 Если верные приемлют дар Духа в меру и по частям, по сущности же Бог не измеряется и не делится, то, следовательно, одно — неделимая сущность, и другое — делимая и измеряемая благодать.
- 54 Если нашедший на Деву [Марию] Дух Святый не стал плотью Сам, но [стала плотью] Ипостась Слова, то, следовательно, одно — Ипостась Духа, и другое — наитствовавшая на Деву благодать и энергия, *«ради чистоты плоти Ее»*, как говорят богословы⁶³, *«и ради способности понести зародыш спасения»*, ибо через это сообщена была Духом и *«сила Вышнего»*⁶⁴.
- 55 Если исходящая от Господа и исцеляющая всех сила была божественным Духом (*«Духом Божиим»*, сказал, *«изгоняю демонов»*⁶⁵), но не была самой Ипостасью Духа (иначе Он не сказал бы о ней: *«Разумел силу, исшедшую от Меня»*⁶⁶), то, следовательно, одно — Ипостась Духа, и другое — от Сына подаваемая сила и благодать.
- 56 Если апостолы и прочие приняли, по обетованию, от божественного *«Духа, изливаемого на всякую плоть»*⁶⁷, то, следовательно, не тварь возникший в них Дух, по Которому они стали действовать как духоносные⁶⁸.
- 57 Если бы для Павла Дух был тварен, то и ум Христов, который он имел⁶⁹, был бы тварным, как и Сам Христос, глаголющий в нем⁷⁰. Однако все это указывает на божественную благодать и энергию нетварную и вечную.
- 58 Если Богородице и апостолам был возведен *«Дух Святый и сила Вышнего»*⁷¹, но не нашла на Богородицу Ипостась Духа и не воплотилась в Ней, то, следовательно, и наитствовав-

⁶³ Пс.-Афанасий Великий. *Слово на Благовещение Богородицы*, 9 // PG 28, 929 D. Чуть выше (929 C), однако, в этом же самом трактате мнение, что «в Деве была некая энергия от Духа, чтобы совершить воплощение», называется «еретическим».

⁶⁴ Лк. 1, 35.

⁶⁵ Примеч. Лосева: «У нас: “перстом Божиим”, Лк. 11, 20». Однако первый издатель Gass, указывая на Луку, ошибся (как и в след. месте), поскольку имеется в виду Мф. 12, 28.

⁶⁶ Лк. 8, 46.

⁶⁷ Деян. 2, 17.

⁶⁸ Возможно перевести и так: «...по Которому они называются (χρηματίζουσιν) “духоносными”».

⁶⁹ Ср.: 1 Кор. 2, 16.

⁷⁰ Ср.: Рим. 15, 18.

⁷¹ Лк. 1, 35.

шее на апостолов не было Ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков⁷²; о сущностном же наитии Духа говорится⁷³ тогда потому, что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше⁷⁴, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью, и неотделима от нее, и обща трем [Лицам], как и сущность.

Если благодать Божественного Духа, наитствующая на 59 таинства, претворяет их в обоженное Тело и Кровь, то как же может быть она тварью, сверх-природно могущая [соделывать] столь многое.

Если почившие на Христе, согласно пророчеству, семь 60 духов⁷⁵ были бы Самим Духом Божиим, наитствовавшим Своими энергиями, ибо в таком значении они и вводятся, то [тем более] они не были бы тварью, — но, по-моему, конечно, духовными дарами благодати.

Если «всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца 61 светов»⁷⁶, то, следовательно, нет ничего совершенного в нас из

⁷² Деян. 2, 3.

⁷³ У Лосева совсем другое (на первый взгляд более соответствующее общей логике рассуждения, но внутренне противоречивое) понимание текста: «...и не говорится, что Дух наитствовал [здесь] сущностью, так что не какая-нибудь часть энергии...» Выражение οὐσιωδῶς (сущностно) применительно к сошествию Святого Духа на апостолов как раз встречается в XLI слове свт. Григория Богослова на Пятидесятницу, 11 (SC 358, р. 340: 22 Moreschini; PG 36, 444 С 3) и в уже цитированной свт. Марком Эфесским гомилии Пс.-Афанасия (см. примеч. 63). В последней сопоставляются сошествие Святого Духа на Марию во время Благовещения и на апостолов — в Пятидесятницу, при этом говорится, что не Сила воплотилась и не Дух вочеловечился, но как Дух снисшел на апостолов со всем сущностно Ему соприсущим, т. е. чудесами и прочим (καὶ ἡ ἐπέλευσις τοῦ Πνεύματος καὶ ὅλα τὰ οὐσιωδῶς προσόντα αὐτῷ // PG 28, 929 В 4–6), так и на Богоматерь, т. е. со всеми благодатными дарами, присущими Духу богоначально, почему и называется Она «благодатной» (οὕτω καὶ ἐπὶ τῇ Παρθένῳ ἡ ἐπέλευσις τοῦ Πνεύματος ἐγένετο, ἐν πᾶσι τοῖς οὐσιωδῶς προσοῦσιν αὐτῇ κατὰ τὴν θεαρχίαν, χάριν ἐμποιοῦν, πρὸς τὸ ἐν πᾶσι χαίρειν αὐτήν. Ἐπεὶ περ καὶ διὰ τοῦτο κεχαριτωμένη προσωνομάσθη, διὰ τὸ ἐν πάσαις χάρισι ταῖς διὰ τοῦ Πνεύματος ἐμπληῆσθαι αὐτήν // Ibid., В 8 sqq.). Скорее всего, именно на эти места намекает («говорится») свт. Марк Эфесский. Ср. примеч. 18 на с. 301.

⁷⁴ Имеется в виду, конечно же, Ин. 20, 22.

⁷⁵ Ис. 11, 2, ср. Откр. 1, 4.

⁷⁶ Иак. 1, 17.

природного или из приобретенного старанием и даже не есть что-нибудь и [само] обожение, которое установлено, очевидно, только Богом.

62 Если мы, участвуя в «боготворном даре»⁷⁷, делаемся «божественного причастницы естества», как говорил божественный Петр⁷⁸, то не может быть тварным этот дар, называемый богоначалием и обожением и еще также — божеством.

63 Если мы обожаемся через тварь и твари, надо полагать, служим, то это есть эллинское [дело] и полно безбожия.

64 Если бы обожение было посеваемым естественным семенем, то нам не нужно было бы ни возрождение [во св. Крещении], ни прочие таинства, от которых наитствует божественная благодать на чистых и по жизни.

[ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ГЛАВЫ]

65 Кроме того, если тождественны сущность и энергия, то *доныне делающий* Бог⁷⁹ доныне рождает [Сына] и изводит [Духа], и что делает, то и рождает и изводит.⁸⁰

66 Сущность и природа у тварных и сложных [созданий]⁸¹ не называется ни материей только, ни видом, но, конечно, и тем и другим; потому сущностное движение этой сущности и природную энергию отцы определили как сущность, иную по отношению к энтелехии и виду⁸², которые являют-

⁷⁷ Пс.-Дионисий Ареопагит. *Письмо II к Гаю* // Vol. 2, p. 158: 5 Ritter; PG 3, 1068 A. Перевод Лосева оставлен без изменений, о значении слова «боготворный» см. выше, с. 185, примеч. 81.

⁷⁸ 2 Пет. 1, 4. Свт. Марк не отрицает здесь причастия божественному естеству, хотя свт. Григорий Палама чаще всего приравнивал в данной цитате «естество» к «действию» (или заменял «естество» на «божество»).

⁷⁹ Ср.: Ин. 5, 17.

⁸⁰ № 3 в афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 275, σημ. 13): Ἐτι, εἰ ταύτων οὐσία καὶ ἐνέργεια, ἕως ἄρτι ὁ Θεὸς ἐργαζόμενος ἕως ἄρτι γεννᾷ καὶ ἐκπορεύει, καὶ ἃ ἐργάζεται, ταῦτα καὶ γεννᾷ καὶ ἐκπορεύει.

⁸¹ Ср.: прп. Иоанн Дамаскин. *Диалектика* (пространная версия), 8 // Vol. 1, p. 71: 74 sqq. Kotter; PG 94, 556 C. Однако Дамаскин говорит и о других, несложных вещах, которые могут быть только материей (субстратом) или видом (целевой причиной).

⁸² Ср.: там же, 62 // Vol. 1, p. 129 sqq. Kotter; PG 94, 649 B sqq. (различение движения, потенции, энтелехии и вида). Однако, если имеется в виду Иоанн Дамаскин, у него ничего не говорится здесь об энергии.

ся дополнительными к сущности и бытию, то есть доставляемыми энергией каждому [созданию]. Так и у Бога: энергия, определяемая [как] природное и сущностное движение, даже вопреки желанию акиндинистов, иная по отношению к самой сущности, являющейся простой и всецело видом, пусть и без вида⁸³ ⁸⁴.

Если обоживаемые причастны какому-либо другому божеству⁸⁵ — помимо того, которое в Боге, и чуждому ему, то они будут уже не богами согласно ему, но какими-то противобогам, наподобие оных Алоадов⁸⁶ или гигантов. Что было бы нечестивее этого?⁸⁷

Не нужно удивляться, если святыми различение божественной сущности и энергии изложено не столь ясно и развернуто. Ведь если нынче, после толикого утверждения истины и вселенского признания единоначалия, движимые внешней образованностью (а скорее, глупостью) причинили Церкви столько хлопот, вздорно обвиняя ее в многобожии, то как тогда поступили бы кичащиеся и кипящие суетной мудростью и стремившиеся получить предлог [выступить] против наших учителей? Посему богословы кажутся настаивающими скорее на божественной простоте, нежели различении. Да и не было разумно еще не принявших в чистоте различение Ипостасей обременять вдобавок различением энергий. Ведь домостроительно каждый из божественных догматов

⁸³ Варианты перевода: «безвидной», «безвидному».

⁸⁴ № 12 в афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 85, σημ. 3; 142, σημ. 6; 256, σημ. 30; 344, σημ. 10): Οὐσία καὶ φύσις ἐπὶ τῶν κτιστῶν καὶ συνθέτων οὔτε ἡ ὕλη λέγεται μόνον οὔτε τὸ εἶδος, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον δῆπουθεν· ταύτης οὖν τῆς οὐσίας κίνησιν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν οἱ πατέρες ὥρισαντο ὡς ἑτέραν οὖσαν παρὰ τὴν ἐντελέχειαν καὶ τὸ εἶδος, ἅπερ ἐστὶ συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι, ὅπερ ἐστὶν ἐνεργεῖα ἐκάστῳ παρεκτικὰ. Οὕτω καὶ ἐπὶ Θεοῦ· φυσικὴ καὶ οὐσιώδης κίνησις ἡ ἐνέργεια ὀρίζομένη, καὶ μὴ βούλωνται οἱ ἀκινδυνίζοντες, ἑτέρα παρ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἐστίν, ἀπλὴν τε οὖσαν καὶ ὅλην εἶδος, εἰ καὶ ἀνείδεον.

⁸⁵ То есть тварному.

⁸⁶ Имеются в виду гиганты От и Эфиальт, боровшиеся с олимпийскими богами.

⁸⁷ № 40 в афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 290, σημ. 53; σ. 382, σημ. 65): Εἰ ἑτέρας τινὸς παρὰ τὴν ἐν Θεῷ Θεότητος καὶ ἀλλοτρίας αὐτῆς μετέχουσιν οἱ θεοῦμενοι, οὐκέτι θεοὶ κατ' αὐτὴν, ἀλλ' ἀντίθεοί τινες ἔσονται, κατὰ τοὺς Ἀλώαδας ἐκείνους ἢ Γίγαντας. Οὐ τί ἂν γένοιτο ἀσεβέστερον;

тщательно исследовался в подходящие сроки, когда неизреченная премудрость вовремя пользовалась бешенством и надмением еретиков.⁸⁸

- 69 Мы говорим согласно с богословами, что божественная сущность не из себя производит творения (в таком случае они были бы единосущны Богу), но из энергии, природно

⁸⁸ № 42 в афинской рукописи (Μπούλοβιτς 1983, σ. 67–68, σημ. 43; Jugie 1933, p. 102–103, n. 3): Εἰ μὴ τρανῶς οὕτω καὶ πλατυκῶς [πλατικῶς Jugie] ἡ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας διάκρισις ἐκπέφανται τοῖς ἁγίοις, θαυμάζειν οὐ χρή. Εἰ γὰρ νῦν, μετὰ τὴν τοσαύτην τῆς ἀληθείας βεβαίωσιν καὶ τὴν οἰκουμένην τῆς μοναρχίας ἐπίγνωσιν, οἱ ἐκ τῆς ἑξῶ παιδείας — ἢ μωρίας μᾶλλον — ὁρμώμενοι τοσαῦτα πράγματα τῇ Ἐκκλησίᾳ παρέσχον, πολυθεῖαν αὐτῆς καταφλυαροῦντες, τί ἂν ἔδρασαν τότε οἱ τῇ ματαίᾳ σοφίᾳ βρενθόμενοι τε καὶ ζέοντες καὶ τῆς κατὰ τῶν διδασκάλων ἡμῶν ἀφορμῆς λαβέσθαι ἐπιθυμοῦντες; Διὰ τοῦτο οἱ θεολόγοι τῇ ἀπλότῃ τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ τῇ διακρίσει φαίνονται συνιστάμενοι. Καὶ γὰρ οὐδ' [οὐκ Jugie] ἦν εὐλογον τοῖς μὴ κατὰ καθαρῶς τὴν τῶν ὑποστάσεων παραδεξαμένοις ἔτι καὶ τὴν τῶν ἐνεργειῶν ἐπιφορτίζειν διάκρισιν. Οἰκονομικῶς γὰρ τὰ θεῖα δόγματα κατὰ τοὺς οἰκείους καιροὺς ἕκαστα διευκρίνηται [διακρίνονται Jugie], τῆς ἀπορρήτου σοφίας εἰς δέον χρησαμένης, ὡς ἔθος, τῇ τῶν αἰρετικῶν μανίᾳ καὶ ἐπηρείᾳ. Лат. пер. М. Жюжи (Jugie 1933, 102): Si a sanctis, inquit, haec divinae essentiae et operationis distinctio non ita clare ac explicate declarata est, hoc nobis admirationem excitare non debet. Etenim si nunc, post tam solemnem veritatis confirmationem et divinae monarchiae universalem praedicationem, qui saeculari sapientia vel potius stultitia innixi, tanta negotia Ecclesiae facesserunt, polytheismi illam inepte insimulantes, quidnam tunc non fecissent qui de vana sua sapientia gloriabantur ejusque studio ardebant, contra doctores nostros occasionem capere gestientes? Ob hanc causam theologos tunc videmus in Dei simplicitate magis quam in distinctione, quae in eo est, insistere; siquidem consultum non erat iis qui nondum pure recipiebant personarum distinctionem, onus superimponere distinctionis operationum. Divina enim dogmata, suo tempore singula, prudenti dispositione elucidantur, ineffabili Dei sapientia haereticorum furore atque malitia ad hoc uti solenne habente. Большой известностью пользовался фр. пер. того же ученого в DTC: Un peu plus tard, Marc d'Éphèse <...> déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. A ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases, il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant pour cela les folles attaques de l'hérésie.

и сущностно соединенной с ней и совершенно неотделимой [от нее]. Таким образом мы говорим, что Бог создает, и содержит, и промышляет посредством Своей энергии, точно как и ремесленник творит не из своей сущности, но посредством находящейся в нем ремесленной силы и чрез нее совершает ремесленное действие^{89, 90}.

⁸⁹ Ср. изд. Гасса, гл. 16.

⁹⁰ Эта глава, имеющаяся в исследовании М. Жюжи (Jugie 1933, p. 124, п. 1), отсутствует как в публикации В. Гасса, так и среди цитат, приведенных И. Буловичем. Греческий текст: Τοῖς θεολόγοις συμφώνως τὴν θείαν οὐσίαν οὐχ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ποιήματα προάγειν φαμέν· οὕτω γὰρ ἂν ἦν ὁμοούσια τῷ Θεῷ· ἐκ δὲ τῆς φυσικῶς καὶ οὐσιωδῶς ἡνωμένης αὐτῇ καὶ ἀχωρίστου παντάπασιν ἐνεργείας. Οὕτως οὖν τὸν Θεὸν διὰ τῆς αὐτοῦ ἐνεργείας κτίζειν καὶ συνέχειν καὶ προνοεῖσθαι φαμεν, ὥσπερ δὴ καὶ τεχνίτης οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἐνούσης τεχνικῆς δυνάμεως δημιουργεῖ καὶ δι' αὐτῆς ἐνεργεῖ τὰ τῆς τέχνης. Лат. пер. М. Жюжи (ibid., 124): *Theologis consonantes, dicimus divinam essentiam non ex seipsa creaturas producere — sic enim deo consubstantiales essent — sed ex operatione, quae ipsi physice et subsyanyialiter et omnino inseparabiliter unitur. Ita enim Deum dicimus creare et conservare et providere, sicut sane artifex non ex sua essentia sed ex artificiali virtute, quae ipsi inest, creat, et quae artis sunt per eam operatur.* В интерпретации заключительных слов мы не согласны с М. Жюжи (подлежащее, несомненно, — *τεχνίτης*, а не *τὰ τῆς τέχνης*, ибо в таком случае глагол не стоял бы в активном залогe).

УКАЗАТЕЛИ



УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ¹

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Ветхий Завет

БЫТ.

1, 1 — 270⁴⁶¹
 1, 3 — 370¹⁵¹
 1, 26 — 36¹³⁵
 1, 27 — 372^{158, 164}
 2, 2-3 — 366¹⁴⁰
 2, 3 — 370¹⁴⁹
 2, 7 — 454³³, 470⁵⁷
 3, 4-5 — 372¹⁶⁰
 3, 23-24 — 372¹⁶¹
 4, 4 — 140³
 4, 7 — 402⁵
 15, 5 — 147⁴⁹
 18, 1 — 298⁵
 18, 17 — 32¹¹⁷
 18, 27 — 122¹⁸, 373¹⁶⁶
 19, 24 — 454²⁷
 22, 11-12. 15-18 —
 147⁴⁹
 26, 24 — 387²³⁷
 27, 27 — 386²²⁸
 39 — 20⁵²
 39-45 — 23⁶⁴
 49, 7 — 17²⁹

ИСХ.

4, 10 — 373¹⁶⁷
 7, 1 — 289⁵⁷²
 7, 9-12 — 173⁵
 9, 11 — 173⁹

12, 8 — 390²⁴⁷
 13, 21 — 361¹¹⁶
 13, 21-22 — 468⁴⁷
 14, 4. 17 — 146³⁸
 16, 15 — 377¹⁹⁰
 16, 35 — 390²⁴⁶
 17, 8-16 — 35¹²⁸
 17, 12 — 361^{118, 119}
 20, 13 — 18³⁶
 20, 21 — 399²⁶⁶
 24, 10 — 329^{CH.}
 33, 19 — 156¹⁰³
 33, 20-23 — 405³¹

ЛЕВ.

7, 12. 13. 15 — 26⁷⁹
 19, 36 — 391²⁴⁸
 26, 11 — 126⁴⁶, 208¹⁷⁹

ЧИС.

11, 17 — 471⁵⁹

ВТОР.

5, 17 — 18³⁶
 6, 4 — 321²³, 322²⁷,
 331⁵⁸
 6, 5 — 331⁵⁷
 6, 7-8 — 35¹³¹
 6, 13 — 324³⁶
 8, 3. 16 — 39¹⁸
 8, 18 — 15¹⁵

11, 18-19 — 35¹³¹
 11, 25 — 17²³
 12, 32 — 96⁶⁴
 14, 23 — 35¹³¹
 15, 9 — 410⁶⁰
 19, 15 — 451¹³
 32, 12 — 324³⁸
 32, 39 — 41³¹
 34, 9 — 471⁵⁹

СУД.

15, 15-19 — 147⁵²
 15, 17 — 147⁵⁰

1 ЦАР.

2, 30 — 142¹⁵, 145³³, 146⁴⁷

3 ЦАР.

3, 12 — 374¹⁸¹

2 ПАР.

33, 16 — 26⁷⁹

1 ЕЗД.

4, 35-41 — 174¹⁶

ТОВ.

4, 15 — 96⁶⁶

ИОВ

1, 1 — 19⁴⁴
 26, 7 — 368¹⁴⁵

¹ Составлен Н. В. Ивкиной (Священное Писание) и А. Г. Дунаевым (остальные разделы). В указателях приняты следующие обозначения: номер сноски указывается после номера страницы верхним индексом (берется в скобки, если отсылка идет и к основному тексту, и к сноске); сн. — сноска, продолжающаяся с предыдущей страницы.

- 30, 19 — 122¹⁸
 32, 8 — 379¹⁹⁵
 33, 4 — 379¹⁹⁵
 38, 7 — 145³⁷
 38, 8 — 39¹³
- ПС.
 1, 2 — 408⁴⁵
 3, 2 — 365¹³²
 4, 4 — 27⁹⁰
 4, 5 — 17²⁷
 4, 7 — 338^{71, 73}, 365¹³⁵
 4, 7-8 — 374¹⁷⁵
 5, 4 — 383²¹²
 5, 12 — 417¹¹⁶
 6, 6 — 28⁹⁷
 6, 9 — 126⁴⁷
 9, 3 — 415⁹⁷
 9, 4 — 413⁷⁴
 9, 5-6 — 413⁷³
 10, 2 — 127⁵³
 11 — 28⁹⁶
 13, 3 — 227²⁵⁶
 15, 3 — 143²³
 16, 15 — 415⁹⁶
 17, 1 — 147⁵³
 17, 4 — 148⁵⁵
 18, 14-15 — 404²⁷
 18, 15 — 405²⁸
 21, 14 — 98¹⁰⁵
 22, 4 — 414⁷⁶
 22, 5 — 365¹³⁰
 23, 3-4 — 386²³⁶
 26, 1 — 413⁷⁵
 26, 2 — 25⁷⁷
 26, 9 — 469⁵²
 29, 8 — 373¹⁷¹
 31, 1 — 358¹⁰¹
 32, 5 — 387²⁴⁰
 32, 6 — 22⁵⁸, 387²³⁹
 33, 2 — 435⁵
 33, 6 — 318¹⁵, 320²¹,
 406³², 415⁹³
 33, 9 — 96⁷²
- 34, 11 — 365¹³⁷
 35, 9 — 415⁹⁸
 35, 10 — 318¹⁶, 330⁵⁵
 37, 4 — 41²⁹
 37, 8 — 41²⁸
 38, 3 — 349⁹⁰
 38, 4 — 35¹²⁹
 38, 13 — 407⁴⁴
 41, 3 — 373¹⁶⁹
 44, 2 — 277⁵¹¹
 44, 8 — 23⁶²
 44, 13 — 374^{176, 180}
 45, 11 — 402⁹, 415⁸⁶
 46, 10 — 395²⁵⁹
 49, 1 — 395²⁵⁸
 49, 14 — 146⁴², 149⁵⁹
 49, 14-15 — 143¹⁹,
 157¹⁰⁸
 49, 14 — 26⁷⁹
 49, 15 — 146⁴³
 49, 23 — 26⁷⁹, 143²⁰,
 146⁴⁴
 50, 3 — 86³⁵
 50, 10 — 154⁹³
 50, 12 — 121¹⁴
 50, 14 — 414⁷⁷
 50, 19 — 153⁸⁸
 51, 3 — 241³²³
 53, 6 — 411⁶²
 53, 8 — 143²⁵
 54, 8 — 404^{24, 26}
 54, 9 — 404²⁵, 405²⁹
 62, 9 — 394²⁵⁶
 67, 2-3 — 410⁵⁹
 67, 3 — 103¹⁴⁶
 68, 33 — 330⁵³, 416¹⁰⁵
 72, 8 — 188⁹⁴
 77, 25 — 390²⁴⁴
 79, 4 — 469⁵³
 79, 12 — 47
 79, 19 — 402¹³
 81, 1 — 395²⁵⁷
 83, 6 — 151⁷³, 358¹⁰⁵,
 400²⁷⁴, 406³⁹
- 83, 8 — 359¹⁰⁸
 83, 11 — 39¹⁰
 83, 13 — 359¹⁰⁹
 85, 8 — 386²³⁵
 86, 7 — 330⁵⁴
 88, 16-17 — 153⁸⁶,
 373¹⁷²
 88, 21-24 — 148⁵⁴
 88, 53 — 145³⁶
 90, 14 — 141⁹
 90, 15. 14. 16 — 141¹⁰
 91, 9 — 386²³²
 92, 1 — 368¹⁴⁶
 93, 12 — 358¹⁰², 380¹⁹⁷
 95, 3 — 150⁶⁹
 96, 9 — 386²³⁴
 101, 13 — 386²³³
 101, 17 — 33¹²³
 101, 26 — 368¹⁴⁵
 102, 2 — 120⁷
 102, 12. 13 — 40²³
 103, 4 — 318¹⁰
 103, 24 — 386²²⁷
 104, 4 — 318¹³, 415⁹²
 106, 1 — 381²⁰³
 106, 22 — 26⁷⁹
 109, 1 — 454²⁸
 114, 5 — 29⁹⁸
 115, 8 — 26⁷⁹
 116, 1-2 — 28⁹⁵
 117, 14 — 16¹⁶
 118, 14 — 24⁶⁶
 118, 27 — 24⁶⁷
 118, 32 — 24⁶⁵
 118, 73 — 31¹¹³
 118, 117 — 435⁷
 118, 164 — 435⁶
 118, 175 — 402¹⁴
 126, 1 — 122¹⁵, 411⁶⁴
 128, 3 — 96⁵⁹
 134, 5 — 415⁹⁴
 136, 4 — 102¹³⁶
 136, 9 — 406³⁶⁻³⁸
 138, 6 — 386²³¹, 415⁹⁵

138, 11–12 — 150⁶⁹
 139, 4 — 227²⁵⁶
 139, 14 — 373¹⁷⁰, 400²⁷⁵
 140, 10 — 385²²⁶
 142, 7 — 374¹⁷⁴
 144, 1. 3 — 386²³⁰
 144, 13 — 369¹⁴⁸
 144, 18 — 34¹²⁴
 145, 6 — 143³¹
 148 — 143³²
 148, 3–4 — 150⁶⁸
 149, 5 — 400²⁷³
 150, 2 — 146^{40, 41}

ПРИТЧ.

3, 8 — 41²⁹
 11, 14 — 127⁵²
 13, 9 — 375¹⁸⁶
 18, 3 — 372¹⁶²
 18, 20 — 143²³
 22, 20 — 408⁴⁶

ЕККЛ.

3, 1 — 422¹³⁰
 3, 4 — 21⁵⁶
 3, 7 — 359¹¹¹, 360¹¹²,
 361^{114, 115, 117}, 362¹²¹,
 364^{126–128},
 365^{131, 133, 136, 138},
 371^{153, 156}, 375^{183, 184}
 4, 10 — 127⁵¹
 5, 1 — 371^{152, 155}, 375¹⁸²,
 376¹⁸⁸
 8, 1 — 379¹⁹⁶
 10, 4 — 98^{93, 94}
 11, 9 — 10 — 98⁹²

ПЕШН.

1, 3 — 386²²⁹
 1, 4 — 399²⁶⁹
 2, 1 — 15¹³
 2, 5 — 383²⁰⁸, 399²⁶⁹
 2, 17 — 344⁸⁰
 5, 2 — 400²⁷², 407⁴³

ПРЕМ.

1, 13 — 16²¹
 9, 16–19 — 380²⁰⁰
 9, 17 — 397²⁶²
 СИР.
 1, 3 — 381²⁰²
 1, 25 — 18³⁴
 1, 26 — 17²⁴
 15, 9 — 26⁸⁰
 17, 32 — 122¹⁸
 18, 13 — 22⁶¹
 40, 3 — 122¹⁸
 43, 6 — 453²⁶

ИС.

1, 3 — 414⁷⁹
 5, 20 — 149⁶⁴
 6, 2 — 395²⁶⁰
 6, 5 — 373¹⁶⁵
 6, 9 — 221²³⁶
 7, 4 — 41³²
 7, 9 — 379¹⁹³
 8, 9–10 — 413⁷²
 10, 1. 3 — 221²³²
 11, 1 — 199¹⁴⁵
 11, 1–3 — 302²⁰
 11, 2 — 470⁵⁶, 473⁷⁵
 26, 19 — 389²⁴³
 28, 15 — 227^{254, 255}
 29, 9 — 262⁴¹⁹
 37, 35 — 147⁵³
 40, 13 — 397²⁶³
 40, 26 — 323³²
 41, 4 — 320²²
 42, 2 — 345⁸⁶
 43, 25 — 40²²
 44, 6 — 320²²
 45, 12 — 22⁵⁹
 49, 15 — 41³³
 50, 4 — 276⁴⁹⁹
 53, 4. 5 — 41³⁰
 57, 11 — 414⁸⁰
 59, 17 — 409⁵⁶

61, 2 — 145³⁴
 64, 5 — 122²⁰
 66, 1 — 362¹²³
 66, 2 — 16²⁰, 402⁶

ИЕР.

2, 13 — 414⁷⁸
 8, 6 — 31¹¹²
 9, 3 — 415⁸⁹
 9, 6 — 415⁹⁰
 9, 24 — 415⁸⁵
 17, 16 — 95⁵²
 23, 18 — 225²⁴⁹

ПЛАЧ

1, 20 — 38⁶

ДАН.

2, 22–23 — 26⁸²
 3, 52 — 145³⁶
 7, 9 — 298⁵
 13 — 20⁵¹, 241³²¹

ОС.

2, 8 — 39¹²
 2, 15 LXX (2, 13
 слав.) — 414⁸¹
 2, 21–22 LXX
 (2, 19–21 слав.) —
 415⁸²
 4, 6 — 415⁸³
 5, 2 — 39¹¹
 5, 12 — 39¹⁵
 5, 13 — 39¹⁶
 6, 6 — 415⁸⁷
 7, 13 — 415⁸⁴
 8, 14 — 415⁸⁸
 10, 12 — 27⁹², 406³⁴, 415⁹¹
 13, 7 — 39¹⁴

ИОИЛ.

2, 28 — 22⁶⁰
 3, 1 — 278⁵¹⁵
 3, 1–5 — 191¹⁰⁸

МАЛ.

- 3, 14 — 37³
 3, 15-16 — 38⁴
 3, 20 LXX (4, 2
 слав.) — 214²⁰⁷, 401⁴
 3, 20-21 LXX
 (4, 2-3 слав.) — 40¹⁹

1 МАК.

- 4, 56 — 26⁷⁹

Новый Завет**МФ.**

- 1, 21 — 454³¹
 4, 1 — 18³¹, 345⁸³
 4, 1-11 — 36¹³²
 5, 3 — 86³⁸, 98¹⁰³,
 152^{81, 82}
 5, 8 — 86³⁸, 186⁸²,
 232²⁷⁷, 275⁴⁹¹, 395²⁶¹,
 399²⁶⁸, 408⁴⁷
 5, 10 — 408⁴⁸
 5, 13 — 152⁸¹, 404²³
 5, 16 — 129⁶⁷
 5, 19 — 118¹, 149⁶⁴
 5, 27 — 18³⁶
 5, 33. 38-39 — 36¹³⁴
 5, 44 — 124²⁴
 6, 1 — 129⁶⁵
 6, 2 — 125³⁷
 6, 3 — 129⁶⁶
 6, 4 — 129⁶⁴
 6, 12 — 127^{55, 56}
 6, 25 — 95⁵⁰
 7, 2 — 32¹¹⁸
 7, 14 — 98¹⁰²
 7, 21 — 155¹⁰¹
 8, 17 — 41³⁰
 8, 22 — 403¹⁷
 9, 2 — 40²¹
 10, 27 — 454³⁴
 10, 37 — 121¹⁰
 11, 15 — 215²⁰⁸
 11, 27 — 245³⁴⁵, 248³⁶²

- 11, 28 — 121¹²
 12, 19 — 345⁸⁶
 12, 28 — 472⁶⁵
 13, 9 — 215²⁰⁸
 13, 22. 25 — 125⁴²
 13, 43 — 198¹³⁴, 215²⁰⁸,
 221²³⁸, 228²⁶¹, 236³⁰⁰,
 469⁴⁹
 14, 29 — 468⁴³
 15, 14 — 94³⁶
 15, 19 — 98⁹⁶
 15, 19-20 — 97⁸⁶
 15, 28 — 118²
 16, 15. 16 — 451¹⁰
 16, 17 — 451¹¹
 16, 18 — 212¹⁹⁸
 16, 26-27 — 274⁴⁸³
 17, 2 — 269⁴⁵⁴, 469⁴⁸
 17, 4 — 97⁷⁵
 17, 20 — 409⁵¹
 18, 3 — 357⁹⁸
 18, 6 — 125³⁸, 203¹⁵⁹
 18, 7 — 149⁶⁴
 18, 10 — 125³⁸, 318¹²,
 375¹⁸⁵, 420¹²⁶
 18, 16 — 451¹³
 19, 17 — 465³³
 19, 18 — 18³⁶
 19, 21 — 27⁸⁸, 119⁴
 19, 29 — 121¹¹
 21, 21 — 409⁵¹
 22, 37 — 124^{28, 33}
 22, 39 — 124²⁸
 22, 40 — 333⁶⁶, 381²⁰⁴,
 453²⁵
 23, 13 — 149⁶⁴
 23, 23 — 143²⁴, 158¹¹²
 23, 26 — 97⁸⁷
 23, 38 — 16¹⁹
 25, 31 — 236²⁹⁹
 25, 36. 43 — 217²²⁰
 26, 36 — 345⁸⁴
 26, 41 — 412^{65, 66}
 26, 65 — 238³⁰⁸

- 27, 34 — 345⁸⁹
 27, 37 — 156¹⁰⁵
 27, 48 — 345⁸⁹

МК.

- 3, 17 — 274⁴⁸⁵, 451⁷
 9, 1 — 269⁴⁵³, 467⁴⁰
 9, 23 — 434³
 10, 30 — 121¹¹
 10, 47 — 453²³
 12, 30 — 142¹⁶
 12, 42 — 153⁸⁷
 14, 63 — 238³⁰⁸
 14, 65 — 345⁸⁸

ЛК.

- 1, 31 — 454³⁰
 1, 35 — 472^{64, 71}
 1, 69 — 147⁵³
 1, 78 — 358¹⁰⁴
 2, 40 — 380¹⁹⁹
 2, 52 — 380¹⁹⁸
 5, 7 — 332⁶⁰
 6, 23 — 374¹⁷³
 6, 28 — 124^{25, 27}
 6, 37 — 18³⁷
 6, 38 — 127⁵⁴
 6, 46 — 20⁴⁵
 8, 46 — 472⁶⁶
 9, 27 — 278⁵¹⁹
 9, 32 — 278⁵²⁰
 10, 18 — 269⁴⁵²
 10, 19 — 409⁵⁷
 10, 27 — 333⁶⁴
 10, 42 — 338⁷², 342⁷⁷
 12, 3 — 454³⁴
 12, 29 — 98⁹⁷
 12, 46 — 271⁴⁶⁹
 14, 33 — 120⁹
 16, 22 — 387²³⁸
 17, 10 — 40²⁰, 123²²
 17, 12-19 — 143²⁶
 17, 17 — 143²⁷
 18, 1 — 435⁸

18, 2-7 — 435⁹
 18, 9-14 — 19³⁹
 18, 10-14 — 143²¹
 18, 13 — 155⁹⁸, 438¹⁸
 21, 19 — 33¹²⁰
 23, 34 — 345⁸⁷

ИН.

1, 9 — 411⁶¹
 1, 16 — 191¹⁰⁶, 277⁵¹³,
 471⁶²
 1, 18 — 268^{446, 448}, 269⁴⁵⁸,
 272⁴⁷⁰, 274⁴⁸⁴, 275⁴⁹³,
 277⁵⁰⁵
 2, 16 — 126⁴⁸
 3, 6 — 315³, 318¹¹,
 390²⁴⁵
 3, 34 — 277⁵⁰⁹
 4, 23 — 358¹⁰³
 4, 23-24 — 413⁷⁰
 4, 24 — 240³¹⁵, 247³⁵²,
 361¹²⁰, 362¹²²,
 374¹⁷⁷
 5, 17 — 288⁵⁶⁶, 474⁷⁹
 5, 22 — 155⁹⁷
 7, 39 — 471⁵⁸
 8, 32 — 321²⁴
 8, 44 — 241³²²
 8, 56. 52 — 153⁸⁹
 9, 28 — 345⁸⁵
 10, 15 — 248³⁶¹
 10, 30 — 219²²³, 416¹⁰⁷
 11, 25 — 330⁵¹
 13, 33. 34 — 240³¹⁰
 14, 17 — 358¹⁰³, 366¹⁴²,
 394²⁵³, 403¹⁸, 417¹¹⁰
 14, 18 — 240³¹¹
 14, 19-20 — 417¹⁰⁹
 14, 21-22 — 417¹¹⁴
 14, 23 — 198¹³⁸, 281⁵³⁷
 14, 28 — 219²²⁴
 15, 4 — 318¹⁴, 407⁴²,
 417¹⁰⁸
 15, 15 — 321²⁵

16, 15 — 245³⁴³, 248³⁵⁸
 16, 20 — 38⁵
 16, 22. 20 — 38⁷
 17, 3 — 330⁵², 403¹⁹,
 416¹⁰⁶
 17, 22 — 320²⁰, 332⁶³
 17, 24 — 417¹¹³
 17, 25-26 — 417¹¹¹
 17, 26 — 417¹¹²,
 418¹¹⁸
 19, 29. 30. 34 — 345⁸⁹
 20, 22 — 192¹⁰⁹, 301¹⁷,
 473⁷⁴
 20, 29 — 142¹³
 21, 15 — 452¹⁶

НЕУСТАНОВЛЕН-

НАЯ ЦИТАТА
 при ссылке на
 Евангелие — 270⁴⁶⁰,
 278⁵²¹

ДЕЯН.

1, 4. 13-14 — 403²¹
 2, 3 — 473⁷²
 2, 17 — 150⁶⁵, 278⁵¹⁵,
 472⁶⁷
 2, 36 — 454³²
 2, 45 — 129⁶²
 4, 24 — 143³¹
 4, 35 — 129⁶²
 4, 37 — 129⁶¹
 6, 6 — 471⁶⁰
 6, 15 — 468⁴⁴
 7, 55 — 268⁴⁴⁵, 275⁴⁹⁵
 7, 55-56 — 269⁴⁵⁵
 8, 18 — 129⁶¹
 9, 3 — 269⁴⁵⁶
 10, 15 — 40²⁴
 12, 10 — 332⁶¹
 15, 29 — 96⁶⁶
 17, 10. 13 — 222²⁴¹
 22, 6 — 269⁴⁵⁶
 26, 13 — 269⁴⁵⁶

ИАК.

1, 17 — 236³⁰², 473⁷⁶
 2, 5 — 154⁹⁴
 2, 11 — 19⁴⁰
 2, 23 — 32¹¹⁵
 2, 26 — 19⁴²
 4, 3 — 17²⁶
 4, 7 — 216²¹⁵
 5, 14 — 217²²⁰

1 ПЕТ.

2, 19 — 173¹²
 3, 9 — 19⁴¹
 5, 4 — 38⁹
 5, 5-7 — 95⁵⁰
 5, 8 — 98¹⁰⁶, 411⁶³

2 ПЕТ.

1, 5 — 413⁷¹
 1, 4 — 474⁷⁸
 2, 4 — 202¹⁵²
 2: 10, 2, 14, 3 — 206¹⁷³
 2, 19 — 336⁶⁸

1 ИН.

1, 5 — 419¹²³
 3, 2 — 124³⁵
 4, 2 — 451⁸
 4, 8 — 30¹⁰⁹
 4, 16 — 30¹¹⁰, 31¹¹¹,
 419¹¹⁹
 4, 18 — 29¹⁰¹

ИУД.

13 — 241³²⁴

РИМ.

1, 2 — 140⁵
 1, 20 — 285⁵⁵⁵, 364¹²⁹,
 459¹²
 1, 22 — 254³⁸⁵
 1, 25 — 336⁶⁹
 2, 1 — 18³⁷
 2, 15 — 155¹⁰⁰

2, 25, 27 — 19⁴⁰
 3, 13 — 227²⁵⁶
 3, 23–24 — 215²¹⁰
 5, 10 — 86³⁷
 7, 24 — 26⁸⁷
 8, 12 — 26⁸⁶
 8, 14 — 321²⁶
 8, 15 — 23⁶³
 8, 17 — 264⁴²⁵
 8, 18 — 122¹⁹
 8, 34 — 40²⁵
 8, 35 — 29¹⁰², 97^{74, 85},
 120⁸
 10, 17 — 405³⁰
 11, 16 — 104¹⁵⁴
 11, 33 — 374¹⁷⁸
 11, 36 — 322³⁰, 326⁴²,
 327⁴⁶, 384²²⁰
 12, 15 — 124³⁰
 13, 9 — 18³⁶
 13, 10 — 333⁶⁵, 453²⁵
 13, 12 — 409⁵⁴
 15, 18 — 472⁷⁰

1 КОР.

1, 4 — 124³¹
 1, 24 — 237³⁰⁵
 2, 9 — 153⁹⁰
 2, 10 — 379¹⁹⁴
 2, 13 — 253³⁸³
 2, 16 — 472⁶⁹
 3, 1 — 453²²
 4, 7 — 16¹⁸
 4, 12 — 124²⁷
 6, 15 — 202¹⁵¹
 6, 19 — 231²⁷⁴
 8, 6 — 327⁴⁶
 8, 7 — 174²⁰, 374¹⁷⁹
 9, 1 — 269⁴⁵⁶
 9, 25 — 30¹⁰³, 33¹²¹,
 441³⁵
 10, 31 — 36^{CH}
 12, 3 — 450⁴, 451¹²
 12, 31 — 124^{23a}

13, 4 — 419¹²¹
 13, 5 — 419¹²⁰
 13, 7 — 419¹²¹
 13, 7–8 — 30¹⁰⁷, 319¹⁹
 13, 8 — 419¹²²
 13, 12 — 267^{442, 443}, 344⁸¹
 13, 13 — 154⁹²
 15, 8 — 269⁴⁵⁶, 451¹⁴
 15, 10 — 16¹⁷, 126⁴⁹,
 452¹⁵
 15, 28 — 265^{430, 433}
 15, 31 — 122¹⁶, 406³⁵
 15, 50 — 25⁷⁶

2 КОР.

1, 3 — 42³⁶
 1, 22 — 278⁵¹⁶
 3, 18 — 385²²⁴, 391²⁴⁹,
 398²⁶⁵
 4, 16 — 144³⁰
 5, 8 — 27⁸⁹
 6, 14 — 419¹²⁴
 6, 16 — 126⁴⁶, 208¹⁷⁹,
 417¹¹⁵
 9, 6 — 143¹⁸
 12, 2 — 450^{3, 6}
 13, 1 — 451¹³
 13, 3 — 450²
 13, 13 — 202¹⁵²

ГАЛ.

2, 20 — 470⁵⁵
 4, 19 — 86³⁴
 5, 22 — 124^{34, 36}
 6, 2 — 124²⁶
 6, 14 — 154⁹¹

ЕФ.

2, 2 — 173¹⁵
 2, 14 — 86³⁶
 3, 10 — 103¹¹⁴, 466³⁷
 3, 18 — 377¹⁹¹
 4, 13 — 102¹³¹, 103¹⁵⁰,
 375¹⁸⁷, 453²¹

4, 14 — 102¹³²
 5, 1 — 247³⁵³
 5, 2 — 124²⁹
 5, 6 — 173¹⁵
 5, 11 — 215²⁰⁹
 5, 20 — 124³¹
 6, 12 — 98¹⁰⁹
 6, 14–15 — 409⁵⁵
 6, 15 — 409⁵⁸
 6, 16 — 409⁵³
 6, 17 — 409⁵⁶

ФЛП.

1, 23 — 26⁸⁵
 2, 1 — 202¹⁵²
 2, 9 — 367¹⁴³, 450⁶
 2, 10 — 450⁶
 2, 15 — 404²²
 3, 8 — 123²¹
 3, 19 — 416¹⁰⁰
 3, 20 — 416⁹⁹
 4, 6 — 95⁵⁰
 4, 7 — 126⁴⁴

КОЛ.

1, 15–18 — 416¹⁰⁴
 1, 16 — 327⁴⁶
 1, 19 — 303²³, 380²⁰¹
 2, 3 — 18³⁴, 336⁷⁰
 2, 9 — 191¹⁰⁶, 303²³
 3, 1 — 416¹⁰²
 3, 2 — 371¹⁵⁴, 416¹⁰¹
 3, 2–6 — 372¹⁶³
 3, 5 — 21⁵³
 3, 6 — 173¹⁵

1 ФЕС.

1, 2 — 124³¹
 4, 17 — 340⁷⁶
 5, 5 — 265⁴²⁹
 5, 8 — 41²⁷, 409⁵⁶
 5, 9, 10 — 41²⁶
 5, 17 — 33¹²², 124³²
 5, 18 — 124³¹

2 ФЕС.

2, 16 — 42³⁷

1 ТИМ.

1, 5 — 272⁴⁷¹

1, 6-7 — 272⁴⁷¹

2, 4 — 362¹²⁵

3, 15 — 212¹⁹⁷

4, 2 — 241³¹⁹

5, 6 — 403¹⁶

6, 8 — 128⁵⁹

6, 12 — 86³³, 271⁴⁶⁸

6, 13 — 440²⁶

6, 15 — 145³⁵

6, 15-16 — 282⁵⁴²

6, 16 — 286⁵⁵⁹, 295⁶⁰²,
467⁴²

6, 20 — 126⁴⁵, 158¹¹⁴

2 ТИМ.

1, 5 — 272⁴⁷¹

1, 12 — 244³³¹

2, 3 — 412⁶⁷

2, 4 — 244³³⁶

2, 9 — 244³³⁰

2, 17 — 244³³⁵

2, 18 — 244³³⁴

3, 1 — 150⁶⁵

3, 12 — 244³³²

3, 13 — 244³³³

4, 7 — 271⁴⁶⁸

4, 7-8 — 26⁸⁴

ТИТ.

1, 1 — 215²¹², 235²⁹⁵,
241³²⁰

1, 9 — 215²¹²

3, 4-5 — 215²¹¹

ЕВР.

1, 3 — 416¹⁰³

1, 9 — 23⁶²

2, 10 — 327⁴⁶

3, 13 — 344⁷⁹, 378¹⁹²

4, 3 — 332⁶²

4, 9 — 366¹⁴¹

10, 29 — 219²²⁷

11, 38 — 119⁵, 408⁴⁹

12, 8 — 38⁸

12, 14 — 344⁸², 406⁴⁰

13, 15 — 143²³

ОТКР.

1, 4 — 470⁵⁶, 473⁷⁵

1, 6 — 159¹²⁰

2, 24 — 268⁴⁵¹

3, 15-16 — 215²¹³

5, 13 — 143³¹

21, 1. 5 — 270⁴⁶¹

АНТИЧНЫЕ АВТОРЫ²

АНАКСИМАНДР

Свидетельства (о нем и его сочинениях). TLG 725/1. Рус. пер.: ФРГФ, 116–127.

21–22 [vol. 1, p. 87 Diels—Kranz] — 282⁵⁴⁰

АРИСТАРХ САМОССКИЙ

О размерах и расстояниях Солнца и Луны. TLG 1181/1.

Hypoth. [lin. 18–20 Heath] — 282⁵⁴⁰

АРИСТОТЕЛЬ

Евдемова этика. TLG 86/9.

I, 1218 b 10. 16 — 11³

Метафизика. TLG 86/25. Рус. пер. А. В. Кубицкого, ред. М. И. Иткина: Аристотель. Соч. Т. 1. М.,

1976 (Филос. наследие). С. 65–448.

II, 2, 996 a 25 — 11³

VIII, 2, 1042 b 9–11 — 461¹⁹

Первая аналитика. TLG 86/1. Рус. пер. А. В. Кубицкого (1939, переизд.: Аристотель. Соч. Т. 2. М., 1978. С. 117–254) и Б. А. Фохта (Аристотель. Аналитики. Л., 1952. С. 9–176).

29 b 6 и 50 a 31 (Bekker) — 254³⁸⁶

ВЕРГИЛИЙ

Энеида. Thesaurus linguae latinae 690/3. Рус. пер. В. Я. Брюсова, ред. С. М. Соловьева и И. Брюсовой: М.; Л., 1933.

VI, 794–795; VIII, 705 — 47¹⁹

² Учитываются только те авторы и произведения, на которые имеются конкретные ссылки с указанием точных мест (общие упоминания см. по Именному указателю). Ссылки (перекрестные и в приложениях) на произведения, переведенные в настоящем сборнике, учтены выборочно. Номера строк при ссылках на первоисточники, указанные всегда после номера страницы, могут отсчитываться как с начала соответствующего раздела, так и с начала страницы в зависимости от системы, принятой в том или ином издании. В тех редких случаях, когда строки в издании не пронумерованы (либо когда в столбцах PG нет букв), использована нумерация строк в TLG. Названия сочинений приводятся в русском переводе (нередко — в сокращенном виде). Наличие русских переводов (далеко не всегда точных и надежных), не использованных при работе над данной книгой, отмечено для удобства читателей, не владеющих древними языками. Имена переводчиков не указываются в случае анонимных переводов (таково большинство изданий в серии ТСО) или при наличии нескольких русских переводов, указанных в ИАБ.

Ссылки на научную литературу о греческих авторах, также как и полные библиографические описания критических изданий, приведены только в тех редких случаях, когда сочинения этих авторов включены в TLG не полностью или выходят за хронологические рамки стандартных справочников (CPG, TB II и PLP) и ИАБ, а также при использовании новейших изданий, не учтенных в перечисленных справочниках.

ГЕРМИЙ ФИЛОСОФ

Схолии к Федру Платона. TLG 2317/1.

33 [к 247 С] [р. 152 Couvreur] — 300¹¹

ГЕРОДОТ

История. TLG 16/1. Новейшее крит. изд.: Herodotus. *Historiae* / Ed. H. B. Rosén. Vol. 1–2. Leipzig: Teubner, 1987–1997 [vol. 2: Stuttgart]. Рус. пер. Г. А. Стратановского: М., 1993 (Пам-ки истор. мысли).

I, 178, 3 (vol. 1, p. 110: 3 Rosén) — 270⁴⁶²

ГОМЕР

Илиада. TLG 12/1. Рус. пер. В. А. Жуковского или, более точный, В. В. Вересаева (много изд.).

V, 785 — 233²⁸¹

ЛУКИАН

Переправа, или Тиран. TLG 62/16. Рус. пер. И. П. Мурзина: Лукиан Самосатский. *Сочинения.* Т. 1. СПб., 2001. С. 346–356.

16 — 270⁴⁶²

ПЛАТОН

Государство. TLG 59/30. Рус. пер. А. Н. Егунова: Платон. *Соч.* Т. 3. Ч. 1. ¹М., 1971 (Филос. наследие). С. 89–454.

589 а 1 — 25⁷⁸

ПЛОТИН

Эннеады. TLG 2000/1. Ненадежный, но единственный полный рус. пер. Т. Г. Сидаша: т. 1–7. СПб., 2004–2005.

VI, 7, 32: 31 (Henry—Schwyzer) — 278⁵¹⁸

ПОРФИРИЙ

Жизнь Пифагора. TLG 2034/2.

Цит. по новейшему изд.: Porphyre. *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella* / Texte établi et traduit par É. des Places... Paris, 1982 (Coll. des Universités de France). Рус. пер. М. Л. Гаспарова в кн.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* М., 1979 (Филос. наследие). С. 449–461.

41 — 51³⁷

ПРОКЛ

Платоновская теология. TLG 4036/4. Ненадежный рус. пер. Л. Ю. Лукомского: СПб., 2001.

II, 7 [vol. 2, p. 48: 24–26 Saffrey—Westerink] — 300¹¹

Семь мудрецов

Изречения. TLG 1667. Рус. пер. А. В. Лебедева: ФРГФ, 92–94. — 51³⁷

ФЕОГНИД

Элегии. TLG 2/1. Рус. пер. А. К. Гаврилова в кн.: Доватур А. И. *Феогнид и его время.* Л., 1989. С. 147–181.

I, 613 — 206¹⁷¹

ЭПИКТЕТ

Учебник. TLG 557/2. Cf. CPG 6075. Текст цит. по новейшим изд.: *The Encheiridion of Epictetus and its three Christian adaptations* / Transmission and critical editions by G. Boter. Leiden; Boston; Köln, 1999 (Philosophia antiqua; 82); *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète* / Intr., texte (partiellement) inédit, appareil critique, trad., notes et index par M. Spanneut.

Paris, 2007 (SC 503). Рус. пер. указаны в: Прозоров П. *Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год на рус. и иностр. языках, с прибавлением за 1893, 1894 и 1895 годы*. СПб., 1898. № 788, 793, 795, 796; *Древняя Греция и Древний Рим: Библиогр. указ. изданий, вышедших в СССР (1895—1959 гг.)* / Сост. А. И. Воронков. М., 1961. № 3477.

I, 1 [р. 277 Boter, ср. р. 353 Boter; SC 503, р. 116 Spanneut; PG 79, 1285 C] — 30¹⁰⁶

ЮЛИАН ОТСТУПНИК
К Царю Солнцу. TLG 2003/11. Надежный рус. пер. Т. Г. Сидаша: Император Юлиан. Соч. СПб., 2007. С. 91—132.

6 [ad finem] — 300¹¹

20 [vol. 2 (2), р. 116 Lacombrade] — 185⁷⁹

ЯМВЛИХ

О жизни Пифагора. TLG 2023/1. Рус. пер.: Ямвлих. *Жизнь Пифагора* / Изд. подгот. В. Б. Черниговский. ²М., 1998.

III, 13; XXI, 97; XXIV, 107 — 51^{CH}.

XIII, 61—62 — 50³³

XVIII, 82—86 — 51³⁷

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И ДРЕВНЕЦЕРКОВНЫЕ АВТОРЫ

АНАСТАСИЙ АПОКРИСИАРИЙ
Изложение прения. CPGSadd 7736. Рус. пер. М. Д. Муретова: Прп. Максим Исповедник. *Творения*. Ч. 1. СПб, 1915 [ТСО 69], с. 50—83. Переизд. пер. с испр. по англ. пер. (с крит. изд.): *Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуффрин. СПб., 2007 (Византийская философия; 1; Σμάραγδος Φιλοκαλίας). С. 159—174.

8 [PG 90, 121 C] — 183⁷¹

АНАСТАСИЙ СИНАИТ, прп.
Путеводитель. CPGS 7745. TLG* 2896/1. Рус. пер. А. И. Сидорова (только первых трех книг): Прп. Анастасий Синаит. *Избранные творения*. М., 2003 (Б-ка отцов и учителей Церкви; 13). С. 191—272.

II, 2 [р. 27: 12—17 Uthemann; PG 89, 53 C] — 288⁵⁶⁸

АНДРЕЙ КРИТСКИЙ, прп.
На Преображение. CPGS 8176. PG 97, 948 AB — 284⁵⁵⁰

Анонимные сочинения
Разговор некоего ученого и философа от Божественных Писаний. PG 150, 864 C — 867 B.

PG 150, 865—866 — 169³²

[Без названия.] PG 150, 870 B — 873 D.

PG 150, 870—871 — 169³³

АНТИОХ МОНАХ

Пандекты Священного Писания. CPGS 7843.

105 (О псалмопении) [PG 89, 1752 A] — 150⁷⁰

Апостольские правила. CPGS 1740. Текст включен в Const. apost., VIII [SC 336 = TLG* 2894]. Ряд изд. слав. и рус. пер.

69 [SC 336, p. 300 Metzger; PG 137, 176 D; с. 76 Бенешевич] — 439²⁵

АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ВЕЛИКИЙ), свт. Рус. пер.: *Творения*. Т. 1–4. М., 1994 (1-е изд. в серии ТСО 17, 19, 21, 23: М., 1851–1854).

Беседа на «Все Мне предано Отцом» [Мф. 11, 27 пар.]. CPG 2099. TLG 2035/39. Рус. пер.: т. 1, с. 268–276.

4 [PG 25, 216 B] — 245³⁴⁵

Житие Антония. CPGS 2101. TLG 2035/47. Рус. пер.: т. 3, с. 178–250.

VII, 6 [SC 400, p. 152: 25–27 Bartelink; PG 26, 852 C] — 25^{сн.}

X, 2–3 [P. 164: 9–11 Bartelink; PG 26, 860 A 10–12] — 468⁴⁶

О постановлениях Никейского Собора. CPGS 2120 (1). TLG 2035/3. Рус. пер.: т. 1, с. 399–444. См. также: Евсевий Кесарийский. *Письмо к своей пастве*.

XXXIII, 8: 4 Opitz — 235²⁸⁸

О Соборах Ариминском в Италии и Селевкийском в Исаврии. CPGS 2128. TLG 2035/10. Рус. пер.: т. 3, с. 92–166.

XXXIII [sect. 2 Opitz; PG 26, 752 A] — 216²¹⁹

XXXIX [sect. 2–3 Opitz; PG 26, 761 B] — 216²¹⁷

Против ариан [кн. I–III]. CPGS 2093. TLG 2035/42. Рус. пер.: т. 2, с. 176–455.

I, 28 [PG 26, 69 AB] — 178³⁹

II, 2 [PG 26, 149 C] — 248³⁵⁵

III, 62 [PG 26, 453 B] — 248³⁵⁶

ПС.-АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ *Диалог с Арием на Никейском Соборе*. CPGS 2250. TLG 2035/72.

PG 28, 473 C — 248³⁵⁹

Диалоги с македонянином. CPGS 2285. TLG 2035/99.

I, 14 [PG 28, 1313 A] — 247³⁵⁴

Книга об определениях. CPG 2254. TLG 2035/75.

6 [PG 28, 536 B] — 289⁵⁶⁹

Там же [536 D] — 201^{сн.}

О Троице. CPG 2296. TLG 2035/107. PG 28, 1605 A: 15–16 — 235²⁸⁹

Против ариан [кн. IV]. CPGS 2230. TLG 2035/117. Рус. пер.: *Творения*, т. 2, с. 455–494.

IV, 3: 10 Stegmann [PG 26, 472 A] — 235²⁸⁹

Слово на Благовещение Богородицы. CPGS 2268. TLG 2035/87.

2 [PG 28, 920 B] — 294⁵⁹⁶

3 [PG 28, 920 C] — 286⁵⁵⁸

5 [PG 28, 924 B] — 288⁵⁶⁷

9 [PG 28, 929 B 4–6, 8 sqq.] — 473⁷³

Там же [929 CD] — 472⁶³

Сочинение к некоему политику. CPG 2286. TLG 2035/100. Ср. ниже: Пс.-Ефрем Сирий.

PG 28, 1397 AB — 118³

ВАРСАНУФИЙ И ИОАНН, прпп. *Руководство к духовной жизни*. CPGS 7350. TLG 2851/2. ИАБ IV, 1370–1406 (там же табл. соответствий номеров писем в разных изд. и пер.). В Издательстве Московской Патриархии в серии «Творения святых отцов и учителей Церкви» готовится отред. переизд.

226 [SC 450, p. 144: 45–47 Neyt–Angelis-Noah] — 422¹²⁸

ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ (ВЕЛИКИЙ), свт. Рус. пер.: *Творения*. Ч. 1–7. М., 1845–1848 (ТСО 5–11). Имеются также отдел. репр. разных изд. и переизд.

Беседа на «Внемли себе». CPGS 2847. TLG 2040/6. Рус. пер.: ч. 4, с. 30–46.

PG 31, 197–217 — 410⁶⁰

Беседы на псалмы. CPGS 2836. TLG 2040/18. Рус. пер.: ч. 1, с. 177–493.

XXVIII, 7 [PG 29, 304 B] — 158¹¹⁰

XXIX, 5 [PG 29, 317 B] — 267⁴⁴¹

XLIV, 5 [PG 29, 400 C] — 279⁵²⁴

Там же [400 D] — 278⁵²³

Литургия (краткая древнейшая версия). CPGS 2905. TLG 2040/71.

PG 31, 1649 D — 240³¹⁶

О Святом Духе. CPGS 2839. TLG 2040/3. Рус. пер.: ч. 3, с. 231–358.

II, 4 [SC 17, p. 111 Pruche; PG 32, 73 B] — 327⁴⁶

IX, 22 [p. 146–147 Pruche; PG 32, 108 C] — 192¹¹²

XVIII, 45 [p. 194–195 Pruche; PG 32, 152 A] — 240³¹⁶

XVIII, 46 [p. 196 Pruche; PG 32, 152 C] — 190¹⁰²

XIX, 48 [p. 199–200 Pruche; PG 32, 156 B] — 279⁵²⁷, 283⁵⁴⁶

XXVI, 63 [p. 230 Pruche; PG 32, 184 C] — 260⁴¹⁰

Письма. CPGS 2900. TLG 2040/4. Рус. пер.: ч. 6–7. Табл. со-ответствий номеров писем рус. пер. и PG/TLG: БВ 3 (2003), 308.

II, 2 [vol. 1, p. 8: 50–51 Courtonne; PG 32, 228 A] — 153⁸³

Там же [lin. 52 Courtonne] — 402⁷

CLXXXIX, 7–8 [vol. 2, p. 140 Courtonne; PG 32, 693 C — 696 A] — 289⁵⁷³

ССXXXIV

1 [vol. 3, p. 42: 6, 18, 28–30 Courtonne; PG 32, 868 C — 869 A] — 176^{25, 26, 28}

Там же [lin. 7–8 Courtonne] — 179⁴⁷, 301¹⁴

Там же [lin. 18–19 Courtonne] — 179⁴⁷

Там же [lin. 27 Courtonne] — 178⁴⁶

Там же [lin. 30–31 Courtonne; PG 32, 869 AB] — 458⁹

Пролог 8 (О вере). CPGS 2886. TLG 2040/45. Рус. пер.: ч. 5, с. 26–38.

2 [PG 31, 681 A = PG 32, 1312 AB (CPGS 2908)] — 267⁴⁴⁴

Против Евномия [кн. I–III]. CPGS 2837. TLG 2040/19. Рус. пер.: ч. 3, с. 3–143.

I, 8 [PG 29, 528 BC] — 288⁵⁶⁵

Там же [529 A] — 288⁵⁶⁵

II, 29 [PG 29, 640 C] — 196¹²⁴

II, 32 [PG 29, 648 A, D] — 285⁵⁵⁶

Там же [648 C 12 — D 3] — 459¹⁴

III, 1 [PG 29, 653 B — 656 A] — 243³²⁶

Там же [PG 29, 656 A] — 191¹⁰⁷, 235²⁸⁹, 246³⁵⁰, 303²⁴

III, 3 [PG 29, 660 D] — 279⁵²⁸, 283⁵⁴⁶

Толкование на пророка Исаию. CPGS 2911. TLG 2040/9. Рус. пер.: ч. 2, с. 3–446.

V, 162 [PG 30, 385 A] — 383²¹¹

Там же [385 B] — 383²¹³

Неустановленная цитата — 464³¹

ПС.-ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ
Против Евномия [кн. IV–V]. CPGS 2837a. TLG 2040/19. Рус. пер.: ч. 3, с. 144–230.

- IV [PG 29, 680 B] — 197¹²⁷
 IV [PG 29, 689 C] — 178⁴², 204¹⁶²,
 457⁵
 IV [PG 29, 696 C] — 248³⁶³
 V [PG 29, 716 B] — 232²⁷⁶
 V [PG 29, 733 C] — 240³¹⁶
 V [PG 29, 748 A] — 328^{сн.}
 V [PG 29, 761–772] — 178⁴⁴
 V [PG 29, 769 A 8–9] — 245³⁴⁰
 V [PG 29, 772 B] — 231²⁷⁵
 Там же [772 C] — 178⁴⁵, 189⁹⁵,
 234²⁸⁵, 240³¹⁴, 245^{341, 342}
 Там же [772 D] — 204¹⁶²

ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ

О различении божественной сущности и ее действий. ТВ II, р. 500, № 39. TLG* 3195/75.

- 5 [vol. 3, p. 235: 30 sqq., 237: 35 sqq., 238: 9–11 Jugie] — 304²⁸

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

Большое опровержение. ТВ II, р. 224–225, № 3а. TLG* 3192/3. — 164⁹, 165, 286⁵⁶¹

- I, 11 [p. 14: 12–16 Nadal] — 279⁵²⁸
 I, 35 [p. 41: 28–31 Nadal] — 280⁵³²
 II, 23 [p. 120: 63–65 Nadal] — 279⁵²⁹
 II, 44 [p. 144–146 Nadal] — 257³⁹⁶
 III, 57, 48 [p. 245 Nadal] — 264⁴²⁸
 III, 65 [p. 256–260 Nadal] — 266⁴³⁹

Малое опровержение. ТВ II, р. 224–225, № 3б. TLG* 3192/4. — 163–165⁽¹⁷⁾

- Р. 418: 173–177 Nadal — 279⁵²⁸

Письма. ТВ II, р. 223–224, № 1. TLG* 3192/1. — 163²

- 62 [p. 252: 48–53 Hero] — 298⁷

Ямбы. ТВ II, р. 226, № 11. ИАБ VI, 1482.

- PG 150, 850 — 169³¹

ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН (БОГОСЛОВ), архиеп. Константинопольский, свт. Рус. пер. указан по: *Собр. соч. в 2-х т.* Изд. П. П. Сойкина. Б. м., 1910 (РСТСЛ, 1994) (1-е изд. в серии ТСО: М., 1843–1848; 3-е изд. 1889 г. воспроизведено в распознанном виде на CD, изд. Московской духовной академии, 2006). *Догматические стихотворения.* CPGS 3034. TLG 2022/59.

III (*О Святом Духе*). Рус. пер.: т. 2, с. 22–24.

- 76 [PG 37, 414 A] — 233²⁷⁹

IV (*О мире*). Рус. пер.: т. 2, с. 24–27.

- 84 [PG 37, 422 A] — 284⁵⁴⁹

Письмо CI ко Клидонию. CPGS 3032. TLG 2022/2. Рус. пер.: т. 2, с. 8–15.

- 29 [SC 208, p. 48 Gallay; PG 37, 181 AB] — 221²³³

- 67 [p. 66 Gallay; PG 37, 192 B] — 177³³, 205¹⁶⁸

СЛОВА. CPGS 3010.

Слово III [в рус. пер.: II] к призвавшим и не встретившим. TLG 2022/17. Рус. пер.: т. 1, с. 20–23.

- 1 [SC 247, p. 242: 5 Bernardi; PG 35, 517 A 8] — 402⁸

Слово XVI [в рус. пер.: XV] в присутствии отца. TLG 2022/29. Рус. пер.: т. 1, с. 231–244.

- 5 [PG 35, 940 C] — 148⁵⁷

Слово XXI в похвалу Афанасию. TLG 2022/34. Рус. пер.: т. 1, с. 305–327.

- 1 [SC 270, p. 112: 13–14 Mossay—Lafontaine; PG 35, 1084 A] — 300¹¹

Слово XXV в похвалу философа Герона. TLG 2022/38. Рус. пер.: т. 1, с. 357–372.

- 16 [SC 284, p. 198: 26–27 Mossay; PG 35, 1221 B] — 234²⁸³
- Слово XXVII против евномиян (Богословское 1).* TLG 2022/7. Рус. пер.: т. 1, с. 385–391.
- 4 [p. 44: 4 Barbel; SC 250, p. 80 Gally; PG 36, 16 CD] — 92¹⁵
- Слово XXVIII о богословии (Богословское 2).* TLG 2022/8. Рус. пер.: т. 1, с. 391–413.
- 3 [p. 66 Barbel; SC 250, p. 104 Gally; PG 36, 29 A] — 405³¹
- 19 [p. 100: 26–27 Barbel; p. 140: 30–32 Gally; PG 36, 52 B] — 225²⁵⁰
- 30 [p. 122: 1–2 Barbel; p. 168: 1–2 Gally; PG 36, 69 A] — 300¹¹
- Слово XXIX о Сыне (Богословское 3).* TLG 2022/9. Рус. пер.: т. 1, с. 413–429.
- 6 [p. 138: 23–24 Barbel; SC 250, p. 188: 26–27 Gally; PG 36, 81 B] — 261⁴¹⁷
- Там же [lin. 24 Barbel; lin. 27 Gally] — 296⁶¹²
- Там же [lin. 25–26 Barbel; lin. 27–28 Gally] — 261⁴¹⁴, 262⁴¹⁸
- 15 [p. 154 Barbel; p. 208 Gally; PG 36, 93 B] — 235²⁹⁰
- 16 [p. 156: 17–19 Barbel; p. 210: 20–22 Gally; PG 36, 96 A] — 259⁴⁰⁴
- Слово XXX о Сыне (Богословское 4).* TLG 2022/10. Рус. пер.: т. 1, с. 429–444.
- 6 [p. 184: 26–27 Barbel; SC 250, p. 238: 31–32 Gally; PG 36, 112 AB] — 265⁴³⁴
- 18 [p. 206: 1–2 Barbel; p. 262: 1–2 Gally; PG 36, 125 C] — 287⁵⁶²
- Там же [lin. 6–9 Barbel; p. 262: 7 — 264: 9 Gally; PG 36, 128 A] — 289⁵⁶⁹
- Там же [lin. 9–10 Barbel; p. 264: 10–11 Gally] — 175²²
- 20 [p. 210, 212: 18–21 Barbel; p. 268: 22–25 Gally; PG 36, 129 B] — 250³⁷²
- 21 [p. 214: 12–14 Barbel; p. 272: 13–15 Gally; PG 36, 132 B] — 281⁵³⁹
- Слово XXXI о Святом Духе (Богословское 5).* TLG 2022/11. Рус. пер.: т. 1, с. 444–463.
- 4 [p. 224: 6–7 Barbel; SC 250, p. 282: 8–9 Gally; PG 36, 137 A] — 279⁵²⁹
- 14 [p. 244: 7–8 Barbel; p. 302: 8–9 Gally; PG 36, 149 A] — 177³⁷
- 29 [p. 268: 15–16 Barbel; p. 334: 18–19 Gally; PG 36, 165 C] — 281⁵³⁴, 284⁵⁵³
- 32 [p. 274: 1–5 Barbel; p. 338: 1 — 340: 6 Gally; PG 36, 169 B] — 177³²
- Там же [p. 274: 4–5 Barbel; p. 340: 5–6 Gally] — 237³⁰⁶
- Слово XXXVIII на Богоявление.* TLG 2022/46. Рус. пер.: т. 1, с. 522–532.
- 7 [SC 358, p. 114: 7 — 116: 8 Moreschini; PG 36, 317 B 9–10] — 383²⁰⁹
- Там же [p. 116: 10. 13. 16–18 Moreschini; PG 36, 317 C 1. 5. 8–10] — 142¹²
- Там же [lin. 17–19 Moreschini; C 8–10] — 393²⁵²
- Там же [lin. 20–21 Moreschini; C 12–13] — 394^{254, 255}
- Там же [lin. 26–27 Moreschini; 317 D] — 196¹²⁵
- 11 [p. 126: 22–24 Moreschini; PG 36, 324 A 11–13] — 385²²³
- Там же [lin. 25–26 Moreschini; A 15] — 267⁴⁴⁰, 328⁴⁹

Слово XXXIX на Святые Святых. TLG 2022/47. Рус. пер.: т. 1, с. 532–544.

12 [SC 358, p. 172, 174 Moreschini; PG 36, 348 AB] — 328^{CH}.

Там же [p. 174: 12–14 Moreschini; PG 36, 348 B] — 256³⁹¹

Слово XL на Святое Крещение. TLG 2022/48. Рус. пер.: т. 1, с. 544–575.

5 [SC 358, p. 204: 1–2 Moreschini; PG 36, 364 B] — 141¹¹

Там же [lin. 3–4 Moreschini] — 300¹¹

Там же [lin. 9–10 Moreschini] — 177³⁶, 234²⁸⁶

6 [p. 208: 18–19 Moreschini; PG 36, 365 A 12] — 240³¹⁷, 263⁴²⁴, 298⁶

Там же [lin. 23–24 Moreschini; PG 36, 365 B] — 228²⁶²

43 [p. 298 Moreschini; PG 36, 420 BC] — 235²⁹⁰

Слово XLI на Пятидесятницу. TLG 2022/49. Рус. пер.: т. 1, с. 575–586.

3 [SC 358, p. 318: 2–4 Moreschini; PG 36, 432 C] — 200¹⁴⁶, 302²¹

11 [p. 340: 22 Moreschini; PG 36, 444 C 3] — 473⁷³

Слово XLV на Святую Пасху. TLG 2022/51. Рус. пер.: т. 1, с. 661–680.

3 [PG 36, 628 A 5–7] — 393²⁵²

Там же [A 9] — 394^{254, 255}

Там же [B] — 196¹²⁵

7 [PG 36, 632 B 8–10] — 385²²³

Там же [B 12] — 267⁴⁴⁰, 328⁴⁹

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, свт. Рус. пер.: *Творения*. Ч. 1–8. М., 1861–1872 (ТСО 37–41, 43–45).

К Авлавию о том, что не три бога. CPGS 3139. TLG 2017/3. Рус. пер.: ч. 4, с. 111–132.

Vol. III/1, p. 44: 10 Müller; PG 45, 121 D — 180⁵⁹

P. 46 Müller; PG 45, 124 D — 125 A — 180⁵⁵, 234²⁸⁴, 289⁵⁷⁰

Там же [lin. 16–17 Müller] — 180⁵⁸

P. 47: 24 — 48: 1 Müller; PG 45, 125 C — 238^{CH}.

P. 50: 1–2 Müller; PG 45, 128 B — 180⁵⁹

Там же [lin. 1–3 Müller] — 259⁴⁰⁵

Там же [lin. 2, 13 Müller] — 231²⁷¹

Там же [lin. 13–17 Müller; PG 45, 128 C] — 259⁴⁰⁶

К Симпликию о вере. CPGS 3140. TLG 2017/4. Рус. пер.: ч. 4, с. 133–140.

Vol. III/1, p. 67: 7 sqq. Müller; PG 45, 144 C — 468⁴⁵

На блаженства. CPGS 3161. TLG 2017/53. Рус. пер.: ч. 2, с. 359–478.

6 [vol. VII/2, p. 145: 21–26 Callahan; PG 44, 1273 BC] — 275⁴⁹²

7 [p. 150: 25–27 Callahan; PG 44, 1280 B] — 245³³⁸

О божестве Сына и Духа. CPGS 3192. TLG 2017/62. Рус. пер.: ч. 4, с. 373–398.

Vol. X/2, p. 142: 11–17 Rhein; PG 46, 573 D — 296⁶¹⁰

Там же [lin. 16–17 Rhein] — 266⁴³⁷

Там же [lin. 19–20 Rhein; PG 46, 573 D — 576 A] — 231²⁷¹, 296⁶⁰⁷

О душе и воскресении. CPGS 3149. TLG 2017/56. Рус. пер.: ч. 4, с. 201–326.

PG 46, 104 AB — 264⁴²⁸, 265⁴³²

О жизни Моисея. CPGS 3159. TLG 2017/42. Рус. пер.: ч. 1, с. 223–379. Новый пер. под ред. А. С. Десницкого: М., 1999 (и переизд.).

II [SC 1 ter, § 220–251 Daniélou; vol. VII/1, p. 110: 16 — 121:

- 3 Musurillo; PG 44, 400 C — 408 D] — 405³¹
- О совершенстве*. CPG 3164. TLG 2017/26. Рус. пер.: ч. 7, с. 224–262. Новая ред. рус. пер. с учетом крит. изд.: Свт. Григорий Нисский. *Аскетические соч. и письма* / Изд. подгот. Т. А. Александрова под общ. науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2007 (Творения святых отцов и учителей Церкви; <4>). С. 213–238.
- Vol. VIII/1, p. 187–188 Jaeger; PG 46, 264 D — 286⁵⁶⁰
- Там же [p. 188: 6–11 Jaeger] — 295⁶⁰³
- Об устройении человека*. CPGS 3154. TLG 2017/79. Рус. пер.: ч. 2, с. 76–222. Новый рус. пер. В. М. Лурье: СПб., 1995 (²2000).
- 8 [PG 44, 144 D] — 463²⁷
- 30 [PG 44, 256 B] — 463²⁷
- Похвала первомученику Стефану I*. CPGS 3186. TLG 2017/40. Рус. пер.: ч. 8, с. 105–125.
- Vol. X/1/2, p. 91: 1–6 Lendle; PG 46, 717 B — 275⁴⁹⁷
- Против Евномия*. CPGS 3135. TLG 2017/30. Рус. пер.: ч. 5–6; репр.: Свт. Григорий Нисский. *Опровержение Евномия*. Т. 1–2. Краснодар, 2003 (Патристика. Тексты и исследования). Соотношение нумерации книг в PG и в изд. Jaeger'a (= TLG): БВ 4 (2004), с. 449, примеч. 56.
- I, 533 [vol. I, p. 180: 23–27 Jaeger; PG 45, 416 BC] — 177³⁵, 205¹⁶⁷, 286⁵⁵⁷
- II, 478 [p. 365: 26–29 Jaeger; PG 45, 1069 D] — 194¹¹⁸, 243³²⁵
- II, 499 [p. 372: 2–8 Jaeger; PG 45, 1077 A] — 290⁵⁷⁵
- II, 501–503 [p. 372–373 Jaeger; PG 45, 1077 BD] — 291⁵⁷⁷
- II, 586 [p. 397: 17–21 Jaeger; PG 45, 1108 B] — 459¹⁴
- Против македониан о Святом Духе*. CPG 3142. TLG 2017/6. Рус. пер.: ч. 7, с. 23–58.
- 17 [vol. III/1, p. 104 Müller; PG 45, 1321 D] — 299⁸
- 18 [p. 105: 1 sqq. Müller; PG 45, 1324 B] — 468⁴⁵
- Неустановленная цитата — 180⁵⁵, 234²⁸⁴, 289⁵⁷⁰
- ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, свт.
- Аподиктические слова об исхождении Святого Духа*. ТВ II, p. 138, № 1. TLG* 3254/4. ИАБ VI, 925–927. Рус. пер. архим. [ныне — еп.] Нектария (Яшунского) (все его пер. ненадежны): Свт. Григорий Палама. *Антилатинские сочинения: Два аподиктических слова об исхождении Святого Духа; Против Векка*. Краснодар, 2006 (Патристика: Тексты и исследования). С. 13–172.
- II: 6–7, 10–11, 18 [ГПΣ 1, 82–84, 86–88, 95] — 192¹¹¹
- Диалог православного с варламитом*. ТВ II, p. 141, № 8. Рус. пер. архим. Нектария (Яшунского): Свт. Григорий Палама. *Трактаты*. Краснодар, 2007 (Патристика: Тексты и исследования) (ниже: *Трактаты*). С. 121–182.
- 3 [ГПΣ 2, 165: 25–27] — 218²²²
- 31 [ГПΣ 2, 194] — 204¹⁶³
- Житие Петра Афонского*. ТВ II, p. 151, № 44. ИАБ VI, 989–990. Рус. пер. А. Ю. Волчкович и А. О. Крюковой (с параллел. греч. текстом): Свт. Григорий Палама. *Слово на*

житие прп. Петра Афонского. Святая Гора Афон, 2007 (Σμάρα-γδος Φιλοκαλίας). С. 36–133.

31 [ГПС 5, 179: 12] — 172³

Изложение нечестий Варлаама и Акиндина. ТВ II, р. 142, № 12. Рус. пер. см. в наст. изд. — 168–169, 183⁶⁸

7 [ГПС 2, 580] — 185⁸⁰

19–20 [ГПС 2, 582–583] — 192¹¹¹

26 [ГПС 2, 583] — 200¹⁴⁶

О божественном единении и различении. ТВ II, р. 140, № 5. ИАБ VI, 944. Рус. пер. архим. Нектария (Яшунского): *Трактаты*, с. 6–38. — 166^(22, 23), 217²²¹

О божественных энергиях (Апология). ТВ II, р. 140, № 6. Рус. пер. архим. Нектария (Яшунского): *Трактаты*, с. 39–89.

6 [ГПС 2, 101] — 204¹⁶⁴

7 [ГПС 2, 101–102] — 190¹⁰⁰

30–34 [ГПС 2, 117–120] — 209¹⁸²

43 [ГПС 2, 129: 11–12] — 273⁴⁸¹

49 [ГПС 2, 134: 24–32] — 205¹⁶⁶

Опровержение писания Игнатия Антиохийского. ТВ II, р. 143, № 14.

10 [ГПС 2, 633: 5] — 225²⁵¹

Опровержения Акиндина. ТВ II, р. 141–142, № 11. Рус. пер. первых двух слов см. в наст. изд., есть полн. рус. пер. еп. Нектария (Яшунского) (см. наст. изд., с. 170³⁸). — 163 слл.

I — 172¹, 174¹⁹

I, 4, 7–10 — 234^{285, 287}

I, 4, 10–11 — 300¹²

I, 7, 15–46 — 168, 297¹

I, 7, 16 [ГПС 3, 51: 5–6] — 292⁵⁸²

I, 7, 39 — 166

I, 14, 65 — 166

II, 2, 8 [ГПС 3, 90] — 164¹³

II, 7, 16 [ГПС 3, 97] — 165¹⁵

II, 8 — 164¹³

II, 9, 36 [ГПС 3, 110: 12] — 202^{CH}

II, 10, 37 — 248³⁶⁰

II, 12, 49 [ГПС 3, 121] — 202^{CH}

II, 12, 50–51 [ГПС 3, 121–122] — 193¹¹⁶

II, 12, 54 [ГПС 3, 124: 18] — 292⁵⁸²

III, 2, 3 [ГПС 3, 162–163] — 272⁴⁷⁴

VI, 10, 31 [ГПС 3, 407–408] — 269⁴⁵⁷

VII, 12, 46 [ГПС 3, 496] — 269⁴⁵⁷

Письмо к Афанасию Кизиическому. ТВ II, р. 148, № 31. — 166, 199¹⁴³
24–25 [ГПС 2, 434–436] — 199¹⁴⁴

Против Григория. ТВ II, р. 145, № 20.
II, 9 сл., особ. 16 слл. // ГПС 4, 271:
1–5 и далее; 275: 32 слл. — 466³⁶

Святогорский том. ТВ II, р. 140, № 4. Перечень трех рус. пер. по устаревшим некрит. изд.: ИАБ VI, 965.

Вступление [ГПС 2, 567–569] — 167²⁶

150 глав естественных, богословских, нравственных и деятельных. ТВ II, р. 144–145, № 19. TLG* 3254/1. ИАБ VI, 978–986. Рус. пер. архим. Киприана (Керна) [авторство указано в предисл.] под ред. А. И. Сидорова: БТ 38 (2003), 12–73 [гл. 1–63]; 39 (2004), 5–60 [гл. 64–150] (отдел. изд.: Краснодар, 2006 [Патристика: Тексты и исследования]). — 456²

96 [ГПС 5, 90: 31] — 457³

105 [ГПС 5, 92] — 300¹¹

143 [ГПС 5, 115: 8–9] — 457³

Триады в защиту священнобезмолвствующих. ТВ II, р. 138–139, № 3. TLG* 3254/3. ИАБ VI, 936–943. Рус. пер. (не всегда надежный) В. Вениаминова [В. В. Библихина]: М., 1995 (и несколько переизд.).

- I, 2, вопрос [ГПС 1, 392: 2–6] — 80¹²
 I, 2, 3 [ГПС 1, 395–396] — 80¹²
 I, 2, 7 [ГПС 1, 399: 24–26] — 80¹²
 I, 2, 8 [ГПС 1, 400: 26 — 401: 1–4] — 80¹²
 I, 2, 9 [ГПС 1, 402: 1–2] — 98⁹⁴
 I, 2, 11 [ГПС 1, 403: 19–21] — 80¹²
 II, 3, 18 [ГПС 1, 554: 18] — 239³⁰⁹
 II, 3, 30 [ГПС 1, 565: 19–22] — 264⁴²⁷
 III — 224²⁴⁷
 III, 1, 12 [ГПС 1, 626: 25] — 221²³⁵
 III, 1, 15 [ГПС 1, 629: 10–11] — 221²³⁵
 III, 1, 20 [ГПС 1, 632: 26] — 190¹⁰⁴
 Феофан. ТВ II, р. 141, № 9. Рус. пер. (ненадежные): 1) К. Михайлова: Альфа и Омега 4 (26) (2000), 45–78; 2) архим. Нектария (Яшунского): *Трактаты*, с. 183–233. — 266⁴³⁶
 8 [ГПС 2, 227–230] — 227²⁵⁷
- ГРИГОРИЙ СИНАИТ, прп.
Главы акростишные (весьма полезные о заповедях). ТВ II, р. 84–85, № 1. Рус. пер. перечислены в: ИАБ VI, 375.
 50 [PG 150, 1253 C; Φιλοκαλία IV, 38] — 28⁹³
Дидахэ. CPGS 1735. TLG 1311. Рус. пер. прот. В. В. Асмуса с примеч. А. Г. Дунаева в кн.: *Писания мужей апостольских*. М., 2003 (Р2008) (Творения святых отцов и учителей Церкви; <1>). С. 41–63 (нижн. паг.).
 I, 2 — 96⁶⁶
- ПС.-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ.
 Nota. Большинство рус. пер. в той или иной степени ненадежно, ибо неоплатонические философия и терминология не учитываются в них в должной мере (а обычно и вовсе игнорируются).
О божественных именах. CPGS 6602. TLG 2798/4. Рус. пер.: 1) игум. Геннадия (Эйкаловича): Буэнос-Айрес, 1957; 2) разных лиц под ред. Г. М. Прохорова (параллел. греч. текст трактата по изд. Suchla без аппарата, а также схолий по PG; рус. пер. трактата и схолий): СПб., 1994, с. 2–339 (и ряд переизд.); 3) А. Ф. Лосева [без начальной гл.]: Лосев А. Ф. *Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах»* / Подгот. текста А. А. Тахо-Годи. СПб., 2009. С. 142–218 [editio princeps]. — 189⁹⁷
 I, 1 [vol. 1, p. 108: 9 Suchla; PG 3, 588 A] — 189⁹⁸
 I, 4 [p. 113: 12 — 114: 1 Suchla; PG 3, 592 B 2–5] — 384²¹⁷
 I, 5 [p. 116: 5–6 Suchla; PG 3, 593 B] — 240³¹³, 284⁵⁴⁸
 Там же [p. 117: 5 Suchla; PG 3, 593 C] — 189⁹⁸
 II, 4 [p. 126: 14 Suchla; PG 3, 641 A] — 189⁹⁸
 Там же [p. 127: 2 Suchla] — 201¹⁴⁸
 II, 7 [p. 132: 1. 3 Suchla; PG 3, 645 B] — 194¹¹⁹
 II, 10 [p. 134: 11 Suchla; PG 3, 648 C] — 273⁴⁷⁶
 IV, 1 [p. 144: 6–7 Suchla; PG 3, 693 B] — 461¹⁹
 IV, 11 [p. 156: 18–19 Suchla; PG 3, 708 D 9] — 350⁹³, [355⁹⁵, 357¹⁰⁰]
 IV, 13 [p. 159: 10–14 Suchla; PG 3, 712 AB] — 176²⁹
 V, 2 [p. 181: 8–13 Suchla; PG 3, 816 C] — 249³⁶⁷

V, 5 [p. 184: 12 Suchla; PG 3, 820 C] — 247³⁵¹

VII, 2 [p. 196: 10 Suchla; PG 3, 869 A] — 273⁴⁷⁶

VIII, 2 [p. 201: 1–2 Suchla; PG 3, 889 D] — 462²²

Там же [lin. 5–6 Suchla; PG 3, 889 D] — 201¹⁴⁹

XI, 6 [p. 222: 6; 223: 5 Suchla; PG 3, 953 CD] — 258³⁹⁸

Там же [p. 222: 14–18 Suchla; PG 3, 953 D — 956 A] — 296⁶⁰⁵

Там же [p. 223: 7 Suchla; PG 3, 956 AB] — 209¹⁸⁰

Там же [lin. 12–14 Suchla; PG 3, 956 B] — 284⁵⁴⁷

XII, 2 [p. 225: 1–3 Suchla; PG 3, 969 C] — 227²⁵⁹

XII, 4 [p. 225: 18 Suchla; PG 3, 972 B] — 247³⁵¹

Там же [lin. 19–20 Suchla] — 250³⁷³

См. также: Схолии.

О небесной иерархии. CPGS 6600. TLG 2798/1. Рус. пер.: 1) иером. Моисея (Гумилевского): М., 1786 (и ряд переизд.); 2) М. Г. Ермаковой (параллел. греч. текст трактата по изд. Neil'я без аппарата, а также схолий по PG; ненадежный рус. пер. трактата и схолий): СПб., 1997 (и ряд переизд.).

I, 1 [vol. 2, p. 7: 4–8 Neil; PG 3, 120 B — 121 A] — 326⁴¹, 384²²¹

I, 2 [p. 8: 9–10 Neil; PG 3, 121 B 10–12] — 384²¹⁸

II, 3 [p. 13: 20–21 Neil; PG 3, 141 C 1–2] — 398²⁶⁴

II, 4 [p. 14: 16 Neil; PG 3, 144 A] — 278⁵¹⁸

III, 2 [p. 18: 8 Neil; PG 3, 165 A] — 316⁶

IV, 1 [p. 20: 13–15 Neil; PG 3, 177 C] — 176²⁴, 245³³⁷

VI, 1 [p. 26: 3 Heil; PG 3, 200 C 3] — 316⁶

IX, 2. 4 [p. 36: 15–23; 39: 20–24 Heil; PG 3, 257 CD, 261 D] — 231²⁷⁰

XI, 2 [p. 41: 22 — 42: 2 Heil; PG 3, 284 D] — 461¹⁹

XII, 3 [p. 43: 16–19 Heil; PG 3, 293 B 7–12] — 385²²²

XV, 4 [p. 55: 2 Heil; PG 3, 333 A 11] — 398²⁶⁴

О таинственном богословии.

CPGS 6603. TLG 2798/5. Рус. пер.:

1) А. Ф. Лосева в его кн.: *Имя: Соч. и пер.* СПб., 1997. С. 458–463;

2) В. В. Библихина: *Историко-философский ежегодник '90.* М., 1991.

С. 227–232 (там же на с. 221–225 ненадежный пер. свящ. Л. Н. Лутковского);

3) под ред. Г. М. Прохорова (параллел. греч. текст трактата и схолий по PG; ненадежный рус. пер. трактата и схолий): СПб., 1994, с. 340–367 (и ряд переизд.).

I, 1 [vol. 2, p. 141: 3 — 142: 2–4 Ritter; PG 3, 997 B] — 355⁹⁵

I, 2 [vol. 2, p. 143: 5–6 Ritter; PG 3, 1000 B] — 182⁶⁷

Там же [lin. 7 Ritter] — 251³⁷⁵

III [p. 150: 5 Ritter; PG 3, 1048 B] — 201¹⁴⁸

О церковной иерархии. CPGS 6601. TLG 2798/2. Рус. пер.:

1) иером. Моисея (Гумилевского): М., 1787 (и ряд переизд.);

2) Г. М. Прохорова под ред. В. М. Лурье (с параллел. греч. текстом трактата без аппарата по изд. Neil—Ritter и схолий по PG; ненадежный рус. пер. трактата и схолий): Дионисий Ареопагит. *О церковной иерархии; Послания.* СПб., 2001 (и ряд переизд.).

- I, 1. 4 [vol. 2, p. 64: 5 и 67: 4–5 Heil; PG 3, 372 В 2–3 и 376 В 10] — 331⁵⁶
- I, 3 [vol. 2, p. 66: 17 Heil; PG 3, 376 А 7–8] — 382²⁰⁶
- Там же [lin. 17–18 Heil; А 8–9] — 382²⁰⁷
- Там же [lin. 18–19 Heil; А 10–11] — 383²¹⁰
- II, 3, 1 [vol. 2, p. 73: 16 Heil; PG 3, 397 В] — 252³⁷⁸
- Письма*. TLG 2798/6. Последний рус. пер. Г. М. Прохорова под ред. В. М. Лурье см. там же.
- Письмо II к Гаю*. CPGS 6605. Рус. пер. на с. 189–191. — 300¹²
- Vol. 2, p. 158: 5 Ritter; PG 3, 1068 А — 197¹²⁹, 209¹⁸⁰, 474⁷⁷
- Р. 158 Ritter; PG 3, 1068 А — 1069 А — 249^{368, 369}
- Письмо IV к Гаю*. CPGS 6607. Рус. пер. на с. 194–199.
- Vol. 2, p. 161: 15 Ritter; PG 3, 1072 В — 182⁶⁵
- См. также: *Схолии*.
- Письмо IX к Титу*. CPGS 6612. Рус. пер. на с. 248–273.
- 3 [vol. 2, p. 203: 1–5 Ritter; PG 3, 1109 CD] — 227²⁵⁹
- ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ, прп.
- Поучения*. CPGS 7352. TLG* 2852/1. Рус. пер. указаны в: ИАБ IV, 1408.
- IV, 56 [SC 92, p. 240: 19–20; PG 88, 1669 В] — 125⁴⁰
- ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ
- О молитве*. CPGS 2452. TLG 4110/24. Рус. пер.: ИАБ IV, 807–809.
- 60 [PG 79, 1180 В] — 150⁷¹
- О помыслах*. Cf.: CPGS 2450. TLG 4110/22. ИАБ IV, 829–832 (рус. пер. указаны под № 831; трактат был известен под именем Нила Синайского в сокращ. виде в составе сочинения *О различных лукавых помыслах*). Новейшее более полн. изд.: ИАБ IV, 830.
- 39 [SC 438, p. 286: 3–4 Géhin — С. et A. Guillaumont = Пс.-Нил Синайский. *О различных лукавых помыслах*, 18 и 70 // PG 79, 1221 и 1244] — 329^{сн.}, [350⁹², 351⁹⁴, 376¹⁸⁹]
- Практик*. CPGS 2430. TLG 4110/1. Рус. пер.: ИАБ IV, 765–766.
- 1 [SC 171, p. 498 A. et C. Guillaumont; PG 40, 1221 D] — 14¹⁰, 36¹³⁶
- 47 [ibid., p. 606: 5–6; PG 40, 1245 В] — 18³²
- 70 [PG 40, 1244 А; в SC нет] — 329^{сн.}
- 86 [SC 171, p. 676; PG 40, 1233 D — 1236 А (cap. 58)] — 100¹²⁶
- ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ
- Письмо к своей пастве*. CPG 3502. TLG 2018/14. См. также: Афанасий Великий. *О постановлениях Никейского Собора*.
- 3 [PG 20, 1537 В] — 235²⁸⁸
- ЕВФИМИЙ ЗИГАБЕН (ЗИГАДИН). Beck 1959, 614–616.
- Толковая псалтирь*. Рус. пер.: Т. 1–2. Киев, 1882 (РМ., 1993).
- Толк. на Пс. 79, 12 [PG 128, 837 А] — 47²⁴
- ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ (САЛАМИНСКИЙ), свт.
- Панарий*. CPGS 3745. TLG 2021/2. Рус. пер.: *Творения*, ч. 1–5, М., 1863–1883 [ТСО 42, 44, 46, 48, 50].

Роспись содержания (с указанием номеров ересей): БВ 4 (2004), 450–452; 5/6 (2005/2006), 521–526.

XXIX, 5, 3 [vol. 1, p. 326: 10–11 Holl; PG 41, 397 B 13–14] — 24⁷²

LXX, 26, 7 [vol. 3, p. 374: 2–3 Holl; PG 42, 568 C] — 197¹³²

LXXVI, 37, 9 [vol. 3, p. 391: 18 Holl; PG 42, 597 D] — 328^{CH}.

ПС.-ЕФРЕМ СИРИН

На слова «Вонми себе». CPG 3932. TLG 4138/26. Рус. пер.: Св. Ефрем Сирин. *Творения*. Т. 1. СП, 1907 [P1993]. С. 286–315 [слово 24].

Vol. 1, p. 230–254 Assemani; vol. 2, p. 142–198 Phrantzoles — 410⁶⁰

О добродетелях и страстях. CPG 4055, TLG 4138/106. Рус. пер.: *Творения*. Ч. 3. СП, 1912 [P1994]. С. 385–395 (вторая часть, рус. пер. со с. 389, совпадает с соч. Пс.-Афанасия и Пс.-Иоанна Дамаскина).

Vol. 3, p. 425 F Assemani; vol. 5, p. 394: 6 Phrantzoles — 24⁷¹

Vol. 3, p. 428 CD Assemani; vol. 5, p. 399: 12 sqq. Phrantzoles — 118³

Ср. также выше (Пс.-Афанасий Александрийский. *Сочинение к некоему политику*) и ниже (Пс.-Иоанн Дамаскин. *О добродетелях и пороках*).

Житие Симеона Столпника младшего. CPG 7369. TLG* 5089/1. ВНГ 1689.

160: 32 van den Ven — 19⁴³

ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, блж. *Толкование на пророка Иеремию*. CPL 586. Рус. пер.: *Творения блж. Иеронима Стридонского*. Ч. 6. Киев,

1880 (Б-ка творений св. отцов и учителей Церкви западных). С. 173–529.

IV [PL 24, 824 A; Corpus Christianorum. Series latina, ed. S. Reiter, 1960, p. 281: 11] — 225²⁴⁹

Изречения святых отцов (Апофтегмы)

Алфавитное собр. CPGS 5560. TLG 2742/1. ИАБ IV, 219–228.

Рус. пер.: *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. Вечное, 1965 (PCTCJL, 1993).

Аммон, 4 [PG 65, 120 C] — 25^{CH}.

Антоний, 9 [PG 65, 77 B] — 125³⁹

Арсений, 40 [PG 65, 105 C] — 121¹³

Исидор, 4 [PG 65, 220 CD] — 435¹⁰

Макарий Египетский

19 [PG 65, 269 C = PG 34, 249 A] — 155⁹⁶, 156¹⁰²

33 [PG 65, 277 C = PG 34, 256 D] — 141⁷

Моисей, 6 [PG 65, 284 C] — 100¹²⁷

Пимен, 129 [PG 65, 353 D] — 123²³

Серапион, 1 [PG 65, 416 B] — 25^{CH}.

Анонимное собр. CPGS 5561. TLG 2742/2.

№ 242, p. 363 Nau — 25^{CH}.

Систематическое собр. CPGS 5562–5565. TLG 2742/5–8. ИАБ IV, 229–235. Рус. пер. В. Рождественского: *Древний патерик, изложенный по главам*. М., ³1899 [и репринты].

II, 19 [SC 387, p. 134 Guy] — 100¹²⁷

XII, 2 [SC 474, p. 208: 4–5 Guy] — 151⁷²

ИЛИЯ ЭКДИК

Гномическая антология. CPG 6080 (Пс.-Нил Анкирский) = CPG 7716 (Пс.-Максим Исповедник). Рус. пер.: ИАБ VI, 204, ср. IV, 1622.

222 [по нумерации Rigo 2008, 226] [= II, 112 *Добролюбие* и PG 127, 1169] = Пс.-Максим Исповедник. *Другие главы*, 216 [PG 90, 1452 C] — 159¹¹⁹

ИОАНН ДАМАСКИН, прп.

Беседа на Преображение. CPGSadd 8057. TLG 2934/54. Рус. пер.: *Слово на преславное Преображение Господа нашего Иисуса Христа* // ХЧ. Ч. 83 (СПб., 1842. Т. 3). С. 166–205.

8 [vol. 5, p. 446: 18–20 Kotter; PG 96, 560 B] — 273⁴⁷⁶

12 [p. 449: 4–5 Kotter; PG 96, 564 B] — 190¹⁰³, 273⁴⁷⁹, 469⁵¹

Там же [p. 450: 9–10 Kotter] — 273⁴⁷⁹

Там же [lin. 17–20 Kotter; PG 96, 564 C] — 277⁵⁰⁴, 467⁴¹

13 [p. 450: 3–5 Kotter; PG 96, 564 D] — 197¹³²

Там же [p. 451: 35 Kotter; PG 96, 565 C] — 300¹¹

15 [p. 453: 9–11 Kotter; PG 96, 569 A] — 275⁴⁹⁴, 277⁵⁰⁶

16 [p. 454: 13–14 Kotter; PG 96, 569 B] — 273⁴⁷⁵

17 [p. 455: 9–10 Kotter; PG 96, 572 B] — 273⁴⁷⁷

Беседа на Святую Субботу. CPGS 8059. TLG 2934/56. Рус. пер.: «Слово на Великую Субботу» // ХЧ. Ч. 94 (СПб., 1845. Т. 2). С. 42–87.

26 [vol. 5, p. 136: 25 Kotter; PG 96, 628 A] — 197¹³²

Диалектика (пространная версия). TLG 2934/2. CPGSadd 8041. Рус. пер. В. А. Беляева: *Полн. собр. творений св. Иоанна Дамаскина*. Т. 1. СПб., 1913. С. 47–121, — и переизд.: а) Прп. Иоанн Дамаскин. *Диалектика, или Философские главы*. М., 1999; б) под ред. и с испр. Д. Е. Афиногенова: *Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания*. М., 2002. С. 52–122 [*Филос. главы*], со сверкой и параллел. нумерацией глав по изд. Kotter'a.

8 [vol. 1, p. 71: 74 sqq. Kotter; PG 94, 556 C] — 474⁸¹

62 [p. 129 sqq. Kotter; PG 94, 649 B sqq.] — 474⁸²

Об иконах. CPGSadd 8045. TLG 2934/5. Рус. пер.: 1) А. А. Бронзова: *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*. СПб., 1893 (РСТСЛ, 1993); 2) В. В. Четыркина: *Полн. собр. творений св. Иоанна Дамаскина*. Т. 1. СПб., 1913. С. 347–441.

III, 29 [vol. 3, p. 136 Kotter; PG 94, 1349 A] — 190¹⁰²

Священные параллели. CPGSadd 8056. TLG 2934/18.

PG 95, 1073 D — 300¹¹

PG 96, 169 B — 92¹⁵

Точное изложение православной веры. CPGSadd 8043. TLG 2934/4. Рус. пер.: 1) А. А. Бронзова (СПб., 1894, РМ.; Ростов н/ Дону, 1992; переизд. под ред. и с испр. Д. Е. Афиногенова: *Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания*. М., 2002. С. 157–337, со сверкой и параллел. нумерацией глав по изд. Kotter'a);

2) В. А. Беляева [кн. 2], С. М. Зарина [кн. 3], Н. М. Малахова [кн. 4], А. И. Сагарды [кн. 1]: *Полн. собр. творений св. Иоанна Дамаскина*. Т. 1. СПб., 1913. С. 157–345 (и переизд.).

I, 3–4 — 323³³

I, 4 [vol. 2, p. 13: 33–36 Kotter; PG 94, 800 BC] — 283⁵⁴⁵, 295⁶⁰⁰

Там же [lin. 36 Kotter; PG 94, 800 C] — 182^{CH}.

I, 8 [p. 21: 67 Kotter; PG 94, 813 A] — 253³⁸⁴, 255³⁸⁷, 261⁴¹⁶

Там же [lin. 67–70 Kotter] — 262^{421, 423}

Там же [lin. 67–72 Kotter] — 252³⁷⁹

Там же [lin. 77–78 Kotter] — 262⁴²²

I, 9 [p. 31: 15 Kotter; PG 94, 836 B — 837 A] — 289⁵⁶⁹

I, 12 [cap. 12b, p. 36: 31–32 Kotter; PG 94, 848 B] — 182^{CH}.

II, 1 [cap. 15 Kotter] — 255³⁸⁹

III, 14 [cap. 58, p. 138: 24–27 Kotter; PG 94, 1036 A] — 295⁵⁹⁸

III, 15 [cap. 59, p. 149: 128 sqq. Kotter; PG 94, 1056 C] — 287⁵⁶⁴

Там же [lin. 131 Kotter] — 187⁸⁷

Там же [lin. 132–134 Kotter] — 183⁷⁰, 303²⁶

III, 17 [cap. 61, p. 156: 16–18, 20–21 Kotter; PG 94, 1069 B] — 190⁹⁹

IV, 19 [cap. 92, p. 219: 39 Kotter; PG 94, 1193 B] — 190¹⁰²

Неустановленные цитаты — 246³⁴⁶, 295⁵⁹⁷

ПС.-ИОАНН ДАМАСКИН

О добродетелях и пороках. CPG 8111. TLG 2934/37.

PG 95, 88 A 2–3 — 24⁷¹

Послание к императору Феофилу о святых и честных иконах. CPGS 8115. TLG 2934/50.

8 [PG 95, 356] — 70¹²

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт. Рус. пер. Санкт-Петербургской духовной академии в 12-ти т. (два дорев. изд., переизд. и репринты; в дорев. изд. и в репр. указаны столбцы PG на полях). Соответствие томов рус. изд. и PG: СДХА, с. 838, примеч. 5.

Беседа в Великую седмицу [на псалом 145]. CPG 4415. TLG 2062/145. Рус. пер.: т. 5, кн. 2. СПб., 1899 (РМ., 2001). С. 580–590.

3 [PG 55, 522: 61–63] — 144²⁹

Беседы на Евангелие от Иоанна. CPGS 4425. TLG 2062/153. Рус. пер.: т. 8, кн. 1–2, СПб., 1902 (РМ., 1993).

II, 2 [PG 59, 32: 9] — 51^{CH}.

XXX, 2 [PG 59, 174: 6–7] — 277⁵¹⁰

Там же [lin. 6–14] — 231²⁷³

LXXIV, 1 [PG 59, 401: 25] — 466³⁹

Беседы на Евангелие от Матфея. CPGS 4424. TLG 2062/152. Рус. пер.: т. 7, кн. 1–2, СПб., 1901 (РМ., 1993).

XIII, 4 [PG 57, 212] — 36¹³³

LVII, 3 [PG 58, 562: 29] — 208¹⁷⁸

Беседы на 1 Послание к Коринфянам. CPGS 4428. TLG 2062/156. Рус. пер.: т. 10, кн. 1, СПб., 1905 (РМ., 2004).

V, 2 [PG 61, 41: 24–25] — 140⁴

VII, 3 [PG 61, 58: 32–33] — 276⁵⁰¹

Там же [lin. 35] — 276⁵⁰⁰

Беседы на псалмы. CPGS 4413. TLG 2062/143. Рус. пер.: т. 5, кн. 1–2, СПб., 1899 (РМ., 1995).

- XLIV, 2 [PG 55, 185–186] — 231²⁷²
 Там же [PG 55, 186: 13] — 198¹⁴⁰
 XLIV, 2–3 [PG 55, 185: 27–28; 185: 55 — 186: 2, 4–8, 13–14, 47–50] — 278⁵¹⁴
 XLIV, 3 [PG 55, 186: 14–17, 26–34] — 278⁵¹⁷
Беседы о Давиде и Сауле. CPG 4412. TLG 2062/115. Рус. пер.: т. 4, кн. 2. СПб., 1898 (РМ., 1993). С. 831–870.
 II, 1 [PG 54, 687] — 140⁶
К Стелехию и о сокрушении. CPGS 4309. TLG 2062/5. Рус. пер.: т. 1, кн. 1, СПб., 1898 (РМ., 1991), с. 131–164.
 II, 2 [PG 47, 413: 50–55] — 276⁵⁰²
О непостижимости Бога (Против аномеев). CPGS 4318. TLG 2062/12. Рус. пер.: т. 1, кн. 2, СПб., 1898 (РМ., 1991), с. 493–615.
 I, 4 [SC 28, р. 116: 192–198 Malin-grey; PG 48, 705: 10–17] — 245³³⁹
 Неустановленная цитата — 466³⁸
 ПС.-ИОАНН ЗЛАТОУСТ
Беседа на Преображение. CPG 4724. См.: Леонтий Константинопольский.
 ИОАНН КАМИНИАТ
На взятие Фессалоники. TLG 3015/1. Рус. пер. С. В. Поляковой и И. В. Феленковской, предисл. и коммент. Р. А. Наследовой в кн.: *Две византийские хроники.* М., 1959. С. 143–158 (предисл.), 159–210 (пер.), 242–249 (ст.).
 XI, 4 [р. 12: 34 Böhlig; PG 109, 541 A] — 18³⁵
 ИОАНН КАССИАН, прп.
Собеседования. CPL 512. ИАБ IV, 1134–1136, 1138. Рус. пер. еп. Петра [Екатериновского] цит. по изд.: *Писания прп. отца Иоанна Кассиана.* ²М., 1892 (РСТСЛ, 1993). С. 165–633.
 I, 18 [PL 49, 507 B; CSEL 13, р. 27 Petschenig; SC 42, р. 99 Pichery] — 157¹⁰⁷
 ИОАНН МОСХ, блж.
Луг духовный. CPGS 7376. Слав. версия (ИАБ IV, 1486): *Синайский патерик* / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967. Рус. пер. (ненадежный): Иоанн Мосх блаженный. *Луг духовный* / Пер. с греч. с подроб. объяснит. примеч. свящ. М. И. Хитрова. [СП.] 1896 (переизд.: М., 2002). Др. рус. пер. указаны в: ИАБ IV, 1492–1493.
 36 [PG 87/3, 2885 C; Гл. 44, с. 81 Голышенко—Дубровина] — 72¹
 44 [PG 87/3, 2899 A; Гл. 55, с. 96 Голышенко—Дубровина] — 72¹
 ИОАНН СИНАИТ (ЛЕСТВИЧНИК), прп.
Лествица. CPGS 7852. Рус. пер. о. Агапита Введенского: ⁷СП, 1908 (Р1991 и др., много переизд.). См. также: ИАБ IV, 1754–1759. Деление глав на параграфы по рус. пер.
 XXVI, 183 [PG 88, 1073 D] — 103¹⁴⁸
 XXVII, 30 [PG 88, 1105 C] — 111⁵
 XXVII, 33 [ibid.] — 101¹²⁹
 XXVII, 46 [PG 88, 1109 B] — 99¹¹⁴, 112
 XXVII, 61 [PG 88, 1112 C] — 112
 LX — 112⁷
 LXVI — 112⁷
 См. также: *Схолии.*

ИОАНН СКИФОПОЛЬСКИЙ

Схолии к Пс.-Дионисию Ареопагиту. CPGSadd 6852, cf. CPGSadd 7708. Рус. пер. см. выше: Пс.-Дионисий Ареопагит.

— к «О божественным именам»

II, 5 [PG 4, 221 AB] — 176³¹

— к «Письму IV к Гаю»

PG 4, 533 AB — 182⁶⁵

ИСААК СИРИН, прп./[еп.]. Библиогр. соч. и исслед.: ИАБ V, 223–269; Мар Исхак с горы Матут (преподобный Исаак Сирин). *Воспламенение ума в духовной пустыне* [tractatus I, 1] / Пер. с сир. А. В. Муравьева; науч. ред. Д. А. Поспелова. М., 2008 (Σμάραγδος Φιλοκαλίας). С. 187–195.

Том I. CPGS 7868. Греч. текст цит. по изд.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου... Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά... / ἀνατυπούμενα ἐπιμελεία Ἰωακείμ Σπετσιέρη. Θεσσ., 1977 [репр. с изд. 1895 г.]. Рус. пер. [с греч.]: *Творения... Исаака Сирянина... Слова подвижнические*. ³СП, 1911 (P1993). Табл. соответствий глав греч. и рус. пер.: БВ 4 (2004), 420–421. Доп. таблицы соответствий: Мар Исхак с горы Матут... С. 111–139.

5, р. 19 Spetsieris; по рус. пер. слово 57, с. 291 — 152⁷⁷

9, р. 43 Spetsieris; в рус. пер. слово 59, с. 322 [= I, 15, р. 129–130 Bedjan, 1909] — 78⁶, 101^{ch}.

34, р. 152 Spetsieris; в рус. пер. слово 41, с. 174 — 402¹¹

69, р. 272 Spetsieris; в рус. пер. слово 43, с. 181 сл. [= I, 67, р. 466 Bedjan] — 384²¹⁵

82-е слово и 4-е послание Spetsieris; в рус. пер. слова 3 и 55 [= I, 3 и 81 Bedjan] — 384²¹⁵

85, р. 339 Spetsieris; в рус. пер. слово 21, с. 94 — 402¹²

Неустановленное место — 158¹¹⁶

Том II. CPGS 7868. Рус. пер. с сир. иером. (ныне митр.) Илариона Алфеева: Прп. Исаак Сирин. *О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты*. М., 1998 [и переизд.].

XIV, 13–14 [CSCO 554, р. 59 sqq. Brock] — 80¹²

ИУСТИН ФИЛОСОФ, мч.

Диалог с Трифоном-иудеем. CPGS 1076. TLG 645/3. Рус. пер. указаны в: СДХА. С. 766, № 409.

115 [PG 6, 741 C — 744 A] — 412⁶⁸

ПС.-ИУСТИН ФИЛОСОФ

Вопросы христиан к язычникам. CPG 1087. TLG 646/10.

III [р. 176 B Morel; PG 6, 1428 B] — 291⁵⁷⁹

Там же [р. 176 C 2–6 Morel; PG 6, 1428 D] — 184⁷⁵

Там же [р. 176 C = 177 C Morel; PG 6, 1428 D = 1429 C] — 292^{581, 584}

III, 1 [р. 177 C 7– D 2 Morel; PG 6, 1429 C] — 185⁷⁷

Там же [р. 177 E 4 — 178 A 3 Morel; PG 6, 1432 A] — 179⁵⁰, 293⁵⁸⁷

Там же [р. 178 AB Morel; PG 6, 1432 A] — 293⁵⁸⁹

Там же [р. 178 B Morel; PG 6, 1432 B] — 292⁵⁸⁰

III, 2 [р. 179 C 6 — D 2 Morel; PG 6, 1433 B] — 179⁵¹, 293^{586, 591}

Там же [D 2–4 Morel] — 179⁵⁴, 293⁵⁸⁸

Ответы православным. CPGadd 6285. TLG 646/9.

- 144 [p. 490 D Morel; PG 6, 1396 D] — 294^{592, 594}
- КАЛЛИСТ, свт., и ИГНАТИЙ КСАНФОПУЛЫ
Наставление безмолвствующим. ИАБ VI, 1898–1901 (там же указан рус. пер.).
31 [PG 147, 700 A] — 439²⁵
52 [PG 147, 736 AB] — 44⁷
- КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, свт.
Гомилии. CPG 5245. TLG 4090/X22 = 5000/1. Роспись имеющих-ся рус. пер.: БВ 5/6 (2005/22006), 594–597.
1 [PG 77, 985 D] — 328^{CH}
- Сокровищница о Святой Троице*. CPGadd 5215. TLG 4090/109.
5 [PG 75, 68 BC] — 235²⁹¹
8 [PG 75, 101 D] — 179⁴⁸
Там же [104 A] — 179⁴⁹
18 [PG 75, 312 C] — 457³
22 [PG 75, 373 A] — 248³⁶⁴
31 [PG 75, 448 D] — 196¹²³
- ПС.-КЛИМЕНТ РИМСКИЙ
Псевдоклиментины: гомилии. CPGS 1015/4. TLG 1271/6. Лит. и пер.: СДХА, с. 711–714, № 47–62; *Писания мужей апостольских*. М., 2003 (Р2008). С. 579–584.
XI, 15, 8 [GCS 42, p. 162; PG 2, 288 B] — 93²²
- ЛЕОНТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ
Беседа на Преображение. CPGSadd 7899 (Леонтий; см. также доп. в CPGS на с. 498), CPG 4724 (Пс.-Иоанн Златоуст). TLG 2914/15.
- CCSG 17, p. 444: 289–291 + 280–281 Datema—Allen; vol. 7, p. 339 Savile — 277⁵⁰⁷
- ПС.-МАКАРИЙ ВЕЛИКИЙ (ЕГИПЕТСКИЙ)/СИМЕОН МЕСОПОТАМСКИЙ (*Corpus Macarianum*). *Собр. тупа I*. CPG 2410. TLG 2109/1. Рус. пер.: Дунаев 2002, 373–836 (готовится испр. и расш. переизд. в серии Σμάραρχος Φιλοκαλίας).
2, 3, 19 [vol. 1, p. 11: 8 Berthold] — 264⁴²⁶
3, 2, 1 слл. [vol. 1, p. 29: 10 sqq. Berthold] — 24⁶⁸
7, 16, 11 [vol. 1, p. 111: 16–18 Berthold] — 24⁶⁸
52 — 138⁴⁰
- Собрание тупа II*. Collectio HA. Рус. пер. указаны в: ИАБ IV, 560.
52, 6, p. 27[: 6–7] Marriott — 28⁹⁴
- МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, прп.
Вопросоответы к Фалассию. CPGSadd 7688. TLG 2892/1. Рус. пер. (включая схолии) С. Л. Епифановича (вопросоответы 1–25): Прп. Максим Исповедник. *Творения*. [Ч. 2.] СП, 1917 (ТСО <72>) (желательно пользоваться, наряду с переизд. этого пер. под ред. А. И. Сидорова, также и первым изд.), — и А. И. Сидорова (вопросоответы 26–62; список изд. см. в ИАБ IV, 1557; см. также: *Избранные творения прп. Максима Исповедника*. М., 2004; Альфа и Омега 3 (50) (2007) [вопросоответ 63]; 1 (57) (2010) [вопросоответ 64]; вопросоответ 65 пока не переведен): *Творения прп. Максима Исповедника*. Кн. 2. М., 1993 (и переизд.).

- 22 [CCSG 7, p. 139: 42 Laga—Steel; PG 90, 320 A] — 265⁴³⁵, 266⁴³⁸
- 29 [p. 211: 9–10 Laga—Steel; PG 90, 365 A] — 200¹⁴⁶, 302²¹
- 60 [CCSG 22, p. 75: 42 Laga—Steel; PG 90, 621 B] — 201¹⁴⁹
- 61 [p. 101: 293, 296 Laga—Steel; PG 90, 637 D] — 197¹³⁰
- Там же [lin. 296–297 Laga—Steel] — 197¹²⁸
- 63 [p. 155: 158–159 Laga—Steel; PG 90, 672 C] — 200¹⁴⁶ (с коммент. к строкам 182, 224–233), 302²¹
- Там же [p. 159: 230 Laga—Steel; PG 90, 673 D] — 201¹⁴⁹
- См. также: *Схолии*.
- Главы богословские и домостроительные*. CPGS 7694. Рус. пер.: ИАБ IV, 1584.
- I, 48 [PG 90, 1100 D] — 251³⁷⁶, 252³⁸⁰, 253³⁸¹, 255³⁸⁸, 301¹⁶, 465³²
- Там же [PG 90, 1101 A] — 258⁴⁰¹, 465³⁵
- I, 48–50 — 255³⁸⁹, 258⁴⁰⁰, 402
- I, 49 — 257³⁹⁷, 258⁴⁰⁰
- Там же [PG 90, 1101 A] — 201¹⁴⁹
- I, 50 [PG 90, 1101 B] — [255³⁸⁹], 256^[392], 393, [257³⁹⁶], 301¹⁶
- Там же [B 12] — 254^{сн.}
- I, 97 [PG 90, 1124 A 8 sq.] — 385²²⁵
- II, 1 [PG 90, 1125 A] — 234²⁸²
- II, 2 [PG 90, 1125 C] — 181⁶⁰, 63
- II, 3 [PG 90, 1125 D] — 181⁶⁰, 62
- II, 86 [PG 90, 1165 B] — 271⁴⁶⁴
- II, 90 [PG 90, 1168 C] — 271⁴⁶⁵
- II, 93 [PG 90, 1169 A] — 271⁴⁶⁶
- Главы о любви*. CPG 7693. TLG 2892/8. Рус. пер.: ИАБ IV, 1582.
- II, 21 [p. 100 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 989 D — 992 A] — 158¹¹⁵
- III, 27 [p. 156: 1–3 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 1025 A] — 249³⁶⁵, 250³⁷⁴
- III, 45 [p. 164 Ceresa-Gastaldo; PG 90, 1029 B] — 159¹¹⁷
- Диспут с Пирром*. CPGSadd 7698. Рус. пер. (качественный, хотя и с редкими и порой существенными неточностями в богосл. терминологии) Д. Е. Афиногенова: *Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004 (Σμάραχδος Φιλοκαλίας). С. 146–237 (с параллел. греч. текстом по PG, в аппарате дополнительно учтены рукоп. Paris. gr. 1246 и конъектуры современных ученых). PG 91, 341 A — 187⁸⁷, 232²⁷⁸, 246³⁴⁷ (последние два места сомнительны), 299⁸
- PG 91, 341 C — 183⁷¹, 303²⁶
- Изложение прения* — см.: Анастасий апокрисиарий.
- О различных затруднениях (Амбигвы)*. CPGSadd 7705. TLG* 2892/50 (Ambigua ad Thomam). Полн. рус. пер. (ненадежный) архим. [ныне еп.] Нектария [Яшунского]: Прп. Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. М., 2006. Надежные пер. 41-й амбигвы: 1) А. Р. Фокина: Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Богословский сборник. Вып. 11. М., 2003. С. 128–136; 2) С. В. Месяц: а) *Историко-философский ежегодник 2004*. М., 2005. С. 122–127 [с опущением конца амбигвы]; б) БТ 40 (2005), 5–10 [фрагмент переведен полностью]; в) *Космос и душа* 2005, 280–288.

- PG 91, 1128 A — 214²⁰⁵
 PG 91, 1141 A — 197¹³³, 198¹³⁷,
 205¹⁶⁵, 209¹⁸¹, 304²⁷
 PG 91, 1144 C — 200¹⁴⁷
 PG 91, 1237 B — 186⁸⁴
 PG 91, 1305 A — 343⁷⁸
 PG 91, 1308 B — 265⁴³⁵, 266⁴³⁸
 PG 91, 1401 D — 383²¹⁴
- Письма*. CPGS 7699. Рус. пер. (не вполне надежный) Е. Начинкина: СПб., 2007 (Византийская философия; 2; Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- Письмо I к Георгию, наместнику Африки*. Рус. пер. текста и схолий на с. 75–90.
 PG 91, 376 AB — 265⁴³⁵, 266⁴³⁸
- Письмо XII к Иоанну кувикулярию*. Рус. пер. на с. 129–156.
 PG 91, 485 C — 182⁶⁶
- Письмо к Анастасию монаху*. CPGSadd 7701. Рус. пер. М. Д. Муретова: Прп. Максим Исповедник. *Творения*. Ч. 1. СПб., 1915 (ТСО 69). С. 85–89. Переизд. пер. с испр. по англ. пер. (с крит. изд.): Прп. Максим Исповедник: *полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007 (Византийская философия; 1; Σμάραγδος Φιλοκαλίας). С. 199–201.
 PG 90, 132 B — 183⁶⁹
- Соч. богословские и полемические*. CPGSadd 7697.
- К пресвитеру Марину* (Opuscula theologica et polemica 3).
 PG 91, 41 BC — 182⁶⁶
- К епископу Никандру* (Opuscula theologica et polemica 8).
 PG 91, 96 A, 117 A — 194¹¹⁷
 PG 91, 96 B — 184⁷³
- О двух волях единого Христа Бога нашего* (Opuscula theologica et polemica 16).
 PG 91, 200 A — 188⁹¹
 PG 91, 200 B — 184⁷²
 PG 91, 200 C — 183⁶⁹
- Неустановленные цитаты: 241³¹⁸, 384²¹⁶
- ПС.-МАКСИМ ИСПОВЕДНИК
Другие главы — см.: Илия Эджик.
Разные главы. CPGS 7715, cf. 7694a. ИАБ IV, 1619–1621.
 V, 86 [PG 90, 1385 A] — 176²⁹
- МАРК ПОДВИЖНИК, прп.
Духовные слова, II: *О думающих оправдаться делами*. CPG 6091. TLG* 3291/3. Рус. пер.: ИАБ IV, 1334 и 1336 (nota).
 33 (по греч. *Добротолению* и по рус. пер. 35) [SC 445, р. 140 Durand; PG 65, 936 B] — 152⁷⁸
- МАРК ЭФЕССКИЙ (ЕВГЕНИК), свт.
Силлогистические главы. ТВ II, р. 424–425, № 12. В изд. В. Гасса целый ряд глав, включая цитируемую, отсутствует (в ТВ II это не оговорено). Рус. пер. см. в наст. изд.
 42 (в наст. изд. 68) [р. 102–103, п. 3 Jugie; σ. 92 (67–68), σμ. 43 Μπούλοβιτς] — 167²⁶
- МЕЛИТОН САРДСКИЙ, свт.
О Пасхе. CPGS 1092. TLG 1495/1. Рус. пер. А. Г. Дунаева: СДХА, 520–552 (о трех др. рус. пер. см. там же, с. 516 и 939–941, и в рец., помещенных на сайте А. Г. Дунаева).
 9: 58 (Hall) — 239³⁰⁹

МИТРОФАН, митр. Смирнский. См. о нем: Beck 1959, 543–544 (библиогр.).

Канон Троицен (издан в составе Октоиха и Триоди цветной, перечень греч. изд. и соотв. страницы см.: Follieri H. *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*. Vol. V, pars 1. Città del Vaticano, 1966 (Studi e testi; 215). P. 293–294 [под сиглами PaR, PaV, PeR, PeV]). — 282

Глас 2, песнь 5 — 190¹⁰²

Глас 4, песнь 8 — 280⁵³², 281⁵³⁵

МИХАИЛ ПСЕЛЛ

Богословские соч. TLG 2702/12.

Opusc. 8a [p. 35: 84–85 Gautier] — 300¹¹

НИКИФОР ГРИГОРА

История ромеев. TLG 4145/1. ИАБ VI, 825–827 (на рус. переведена только первая половина соч. до паламитских споров, есть переизд.).

VIII, 8, 2 [vol. 1, p. 329: 2, ed. Bonnae; PG 148, 509 A] — 270⁴⁶²

XVIII, 6, 5 [vol. 2, p. 899: 19, ed. Bonnae; PG 148, 1160 CD] — 244³²⁹

XXX, 12 [vol. 3, p. 287 sqq. ed. Bonnae; PG 149, 252 B sqq.] — 466³⁶

Опровержения. TLG* 4145/3. ИАБ VI, 833.

I, 1, 6, 7 [WBS 12, p. 155: 9–10 Beyer] — 172³

I, 3, 2, 1 слл. [p. 363 sqq. Beyer] — 201¹⁴⁹

I, 3, 4, 5–11 [p. 395–401 Beyer] — 201¹⁴⁹

НИКИФОР УЕДИНЕННИК, прп. *О трезвении и хранении сердца.* ИАБ VI, 431.

PG 147, 959 B — 44⁷

PG 147, 961 B — 105¹⁶¹

НИКОЛАЙ, еп. Мефонский. TLG* 3104. Сведения о нем, собранные из его собственных соч., см.: Νικολάου Μεθώνης Ανάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου — *Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios Angelou.* Athens; Leiden, 1984 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; 1). P. LXV–LXXXVI.

Припоминания из того, что в разных сочинениях было написано против латинян по поводу клеветы их на Духа Святого. Изд. греч. текста и рус. пер.: Арсений 1897, 5–49.

С. 41–42 — 301¹⁸

НИЛ АНКИРСКИЙ, прп.

Письма. CPGS 6043. Рус. пер.: Прп. Нил Синайский. *Слово подвижническое. Письма.* М., 2000 (1-е изд. в серии ТСО). Нумерация писем рус. дорев. пер., выполненного по PG с привлечением греч. рукоп., не совпадает с «искусственной» нумерацией в PG. Табл. соответствий номеров писем в рус. пер. и в PG: ИАБ IV, 1077 и ББ 4 (2004), с. 434–435.

III, 139 [PG 79, 457 BC (III, 150)] — 34¹²⁵

Неустановленное место: 157¹⁰⁹

См. также: Евагрий, Эпиктет.

Описание всего мира и народов. SC 124. Рус. пер. С. В. Поляковой и И. В. Феленковской: BB 8 (1956), 277–288 (*Полное описание вселенной и народов*).

16–18 [SC 124, p. 150–152 Roug ] — 47²⁰

ОРИГЕН

Комментарии на Евангелие от Матфея. CPGS 1450. TLG 2042/29. Рус. пер. А. В. Серегина [кн. X и XI]: БТ 41 (2007), 20–84.

X, 7 [SC 162, p. 162: 14–18 Girod; PG 13, 848 BC] — 47²³

Толкование на Евангелие от Иоанна. CPGS 1453. TLG 2042/79. Рус. пер. частичный: 1) А. Г. Дунаева: БТ 38 (2003), 97–120 [кн. I, 1–19]; 2) О. Кулиева: Ориген. *О началах*. СПб., 2007 (Александрийская б-ка). С. 379–456 [кн. VI].

XXXII, 22, 289 [GCS 10, p. 465: 12 Preuschen; SC 385, p. 310: 48–49 Blanc; PG 14, 805 A] — 328⁵⁰, [350⁹², 351⁹⁴, 376¹⁸⁹]

ОРСИСИЙ, прп.

Книга Орсисия. CPGS 2367. Сохранилась только в лат. пер. Иеронима. Рус. пер.: 1) *Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Та-венисиотского, учение об устроении монашеского жительства* / Козельская Введенская Оптиная пустынь. М., 1858 [переизд.: М., 1994]; 2) еп. Феофана Затворника: *Древние иноческие уставы*. М., 1892. С. 156–192.

51 [PL 103, 473 D = PG 40, 892] — 35¹³¹

ПАЛЛАДИЙ

Лавсаик. CPGS 6036a [recensio G]. TLG 2011/1. ИАБ IV, 332. Новый рус. пер. Н. А. Описовой [по изд. Bartelink'a]: *Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв.* Святая Гора Афон, 2010 (Византийская философия; 8; Σμάρραγδος Φιλοκαλίας). С. 26–122 (текст), 123–150 (коммент.).

XVIII, 14 [p. 52: 20 Butler; p. 86: 121 Bartelink; cf. PG 34, 1058 A] — 25^{сн.}

XXXII, 7 [p. 92: 9 — 93: 6 Butler; p. 156: 57–62 Bartelink; PG 34, 1100 C] — 435¹¹

XXXII, 11 [p. 95: 12 Butler; p. 158: 95 Bartelink; PG 34, 1105 B 6] — 25^{сн.}

ПЕТР ДАМАСКИН, [прп.]

Творения. ИАБ VI, 210–213. Рус. пер. архиеп. Литовского и Виленского Ювеналия (Половцева) цит. по изд.: *Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина*. Вильна, 1901; РМ., 1993.

Книга I, *О шестом познании* [Φιλοκαλία. ¹1782. Σ. 595 = ⁵1991. Т. 3. Σ. 53: 33–39] — 328⁵⁰, [350⁹², 351⁹⁴, 376¹⁸⁹]

Книга I, *Что великое благо любовь* [1782. Σ. 628 = 1991. Σ. 93: 36 — 94: 1] — 154⁹⁵

Книга II, слово 9 *О честных страданиях Христовых* [1782. Σ. 662 = 1991. Σ. 133: 12  п.] — 328⁵⁰, [350⁹², 351⁹⁴, 376¹⁸⁹]

ПРОХОР КИДОНИС

О сущности и энергии. ИАБ VI, 1879.

VI, 34 [р. 294 Candal] — 299^{сн.}

СЕКСТ

Изречения. CPGS 1115. TLG 1666/1. Рус. пер. А. Небольсина: Ученые записки Российскойского православного университета. Вып. 3. М., 1998. С. 218–230, испр. переизд.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Богословский сборник. Вып. 3. М., 1999. С. 79–100, и отдел. расш. изд.: Небольсин 2007 (пер. на с. 53–79, 299–307, комментарий. на с. 80–281). — 51³⁶

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, прп.

Гимны. TLG* 3116/2. Изд. и рус. пер. (с таблицами соответствий): ИАБ VI, 27–36.

XXIII, 282–314 [р. 204–205 Kambylis; SC 174, р. 206, 208 Koder] — 141⁸

Сто глав богословских и практических [= Capita theologica III]. TLG* 3116/6. Рус. пер.: ИАБ VI, 18–23.

80 [SC 51, р. 105 Darrouzès] — 158¹¹³

Схолии

к Пс.-Дионисию Ареопагиту — см.: Иоанн Скифопольский.

к Иоанну Лествичнику:

PG 88, 928 AB, 973 BC — 44⁷

к Лукиану. TLG 5029/1.

— к *Переправе*, 16: 7–9 — 270⁴⁶²

к Максиму Исповеднику:

— к *Вопросоответам к Фаласию*. Cf. CPGadd 7688. TLG 5052/1.

Рус. пер. указан выше, см.: Максим Исповедник.

Схолия 4 к гл. 59 [CCSG 22, р. 69: 30–31 Laga—Steel; PG 90, 617 D (схолия 7)] — 200¹⁴⁷

Схолия 14 к гл. 61 [р. 111: 72–73 Laga—Steel; PG 90, 644 D (схолия 16)] — 197¹³¹

Схолия 15 к гл. 61 [р. 111: 80–84 Laga—Steel; PG 90, 644 D — 645 A (схолия 18)] — 274⁴⁹⁰

Устав монастыря Предтечи. TLG* 5330/15.

18 [р. 29: 10–12 Papadopoulos-Kerameus] — 25⁷³

ФЕОДОР СТУДИТ, прп.

Великое оглашение. TLG 2714/8.

В PG нет. Рус. пер.: *Творения: в 2 т.* Т. 1. СПб., 1907 (отред. переизд.: *Творения: в 3 т.* Т. 1. М., 2010). Изданию Cozza-Luzi соответствует ч. 3 *Великого оглашения* в рус. пер. (дополненном по греч. рукоп.).

17 [р. 48: 20 Cozza-Luzi] — 20⁴⁹

ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, блж.

История боголюбцев. CPGS 6221. TLG 4089/4. Дорев. рус. пер. под новой ред. А. С. Десницкого и А. И. Сидорова: М., 1996 (Б-ка отцов и учителей Церкви; 3). С. 138–301.

IV, 12 [SC 234, р. 318: 8 Canivet — Leroy-Molinghen; PG 82, 1349 B 12] — 25^{сн.}

XXVI, 5 [SC 257, р. 166: 4 Canivet — Leroy-Molinghen; PG 82, 1468 C 3] — 25^{сн.}

Опровержение анафематизмов Кирилла Александрийского. CPG

6214, cf. 5222. TLG 5000/1. Рус. пер.: «Возражения Феодорита на каждую из двенадцати глав Кирилла... и опровержения Кирилла на каждое возражение Феодорита» // *Деяния Вселенских Соборов*. Т. 1. СПб., 1996. С. 447–473.

ACO, vol. I, 1, 6, p. 110: 1; 137: 10 Schwartz; PG 76, 393 C 11 и 437 B 6 — 203¹⁵⁷

Письма. CPG 6239. TLG 4089/5. Рус. пер.: *Творения блж. Феодорита Кирского*. Ч. 7–8. Письма. СП, 1907–1908. Табл. соответствий разных изд. рус. пер.: БВ 5–6 (2005–2006), 547–552 (письма, вошедшие в SC 40, указаны на с. 550).

47 [SC 40, p. 112: 12–13 Azéma] — 203¹⁵⁷

ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, свт. (выполненные им пер. и пояснения к ним здесь не учтены) *Письма*. ИАБ IX, 724. Цит. по изд.: *Собр. писем святителя Феофана*. Вып. 1–5. М., 1898–1899 (Рcвято-Успенский Псково-Печерский монастырь; Паломник, 1994).

Письмо № 12 — 78⁵

Письмо № 243 — 81¹⁵

Письмо № 244 — 81¹⁶

Письмо № 320 — 81¹⁷

Письмо № 321 — 78⁵

Письмо № 324 — 81¹⁷

Письмо № 622 — 81¹⁴

Письмо № 911 — 78⁵

ФЕОФАН ИСПОВЕДНИК, прп. *Хронография*. TLG 4046/1. Рус. пер. указан. по изд.: *Летопись византийца Феофана от Диокле-*

тиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / В пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского с предисл. О. М. Бодянского. М., 1884 (= Чтения в О-ве истории и древностей российских. 1884. Кн. 1). Переизд.: Феофан Византиец. *Летопись...*; Приск Панийский. *Сказания...* Рязань, 2005. С. 7–433.

Р. 335: 10–12 de Boor [PG 108, 688 BC] — 47²²

ФЕОФАН НИКЕЙСКИЙ

Пять слов о Фаворском свете. TLG* 3272/2. ИАБ VI, 1626. Цит. по изд. Х. Сотиропулоса (нижн. паг.) и по новейшему изд.: Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. *Θεοφάνης Νικαίας* (; — ± 1380/1). *Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸν τοῦ ἔργου*. Θεσσαλονίκη, 2003 (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; 35). Рус. пер. фрагментов Д. И. Макаровым: *Антология* 2009, 581–594.

III, 13, p. 155: 779–780 Sotiropoulos = p. 234: 745 Zacharopoulos — 469⁵¹

IV, 2, p. 159: 116 Sotiropoulos = p. 241: 111–112 Zacharopoulos — 469⁵¹

ФЕОФИЛ АНТИОХИЙСКИЙ, свт. *К Автолику*. CPGS 1107. TLG 1725/1. Рус. пер. прот. П. А. Преображенского: СДХА, 128–191.

II, 4 [SC 20, p. 102: 4–5 Bardy; PG 6, 1052 A] — 292⁵⁸⁵

ФИЛОФЕЙ КОККИН, свт.

Опровержения Григоры. TLG* 3251/1. ИАБ VI, 1391–1392.

5 [p. 148: 794–798 Kaimakis; PG 151, 868 D] — 260⁴⁰⁷

ФОМА АКВИНСКИЙ

Сумма богословия. Рус. пер. А. В. Апполонова (пока незаконченный) с параллел. лат. текстом: *Сумма теологии*. Ч. 1: *Вопросы 1–64*. М., 2006; Ч. 1: *Вопросы 65–119*. М., 2007; *Первая часть второй части. Вопросы 1–67*. М., 2008. Ср.: ИАБ VI, 1833.

Р. 1: qu. 25, art. 1; qu. 41, art. 5 — 460¹⁸

Р. 1: qu. 51, art. 2; qu. 55, art. 2;
Р. 2, sectio 1, qu. 50, art. 6 — 462²¹

ФОТИЙ, патриарх Константинопольский, свт.

Библиотека. TLG 4040/1.

Кодекс 201 [p. 163b Bekker; vol. 3 [1962], p. 101 Henri; PG 103, 672 D — 673 A] — 44⁸

Послания. TLG* 4040/9.

1 [vol. 1, p. 13: 346–352 Laourdas–Westerink] = ep. I, 8, 17 [PG 102, 649 A] — 246³⁴⁷

НЕУСТАНОВЛЕННЫЕ АВТОРЫ
И ЦИТАТЫ — 458¹⁰, 459¹¹

СОБОРНЫЕ АКТЫ

ВСЕЛЕНСКИЙ ВТОРОЙ (Константинопольский I) Собор 381 г. *Символ веры*. CPG 8599, cf. 2128 (разные предыд. варианты символа). БУ ДВС 24. Новейшее крит. изд.: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, editio critica*. Vol. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787)* / Ed. Istituto per le scienze religiose Bologna, General Editor G. Alberigo. Turnhout: Brepols, 2006 (Corpus Christianorum). — 436¹², 438

1-й член (p. 57 Alberigo–Ritter; Mansi 3, 565) — 268⁴⁴⁹, 270⁴⁵⁹, 271⁴⁶⁷, 272⁴⁷³, 273⁴⁸⁰, 274

2-й член (ibid.) — 235²⁸⁸

8-й член (ibid.) — 403²⁰

См. также: Афанасий Великий.

О постановлениях Никейского Собора; Евсевий Кесарийский. *Письмо к своей пастве*.

ВСЕЛЕНСКИЙ ТРЕТИЙ (Ефесский) Собор 431 г. TLG 5000/1.

АСО I, 1, 1, 2, p. 98: 1–3 Schwartz; Mansi 5, 180 DE [CPG 5245t. БУ ДВС 153] — 328^{сн}.

См. также: Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский.

ВСЕЛЕНСКИЙ ПЯТЫЙ (Константинопольский II) Собор 553 г. CPG 9332–9339. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. ⁴СПб., 1996. С. 294–563.

Место не найдено — 260⁴⁰⁷

ВСЕЛЕНСКИЙ ШЕСТОЙ (Константинопольский III) Собор 680–681 гг. CPG 9416–9442. TLG* 5000/9. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. ⁴СПб., 1996. С. 5–307. — I, 7, 25 (47¹⁰¹)

Деяния 18 и 33, подписи [АСО II, 2, 2 (1992), p. 796: 19, cf. 894: 7 Riedinger; Mansi 11, 653 E, cf. 693 E] — 45¹¹

Место не найдено (см., однако, изложение деяний у свт. Фотия) — 246³⁴⁷

ПОМЕСТНЫЕ СОБОРЫ КОНС-
ТАНТИНОПОЛЬСКИЕ

1341 г. *Соборный том*. TLG* 5056/2. ИАБ VI, 594–596. — 166, 205⁽¹⁷⁰⁾, 206⁽¹⁷³⁾, 207⁽¹⁷⁴⁾, 209, 210, 214⁽²⁰⁴⁾, 220⁽²³¹⁾, 225, 273⁽⁴⁸²⁾

3 [RPK, vol. 2, p. 212: 30–31; PG 151, 680 B] — 211⁽¹⁸⁸⁾

8 [RPK, p. 220: 111–113; PG 151, 682 D] — 299⁹

51 [RPK, p. 254: 465; PG 151, 691 C] — 210⁽¹⁸⁷⁾

Там же [lin. 467–470] — 211⁽¹⁸⁰⁾

Там же [RPK, p. 254: 472–477; PG 151, 691 D] — 222⁽²⁴⁰⁾

52 [RPK, p. 254: 477–483; PG 151, 691 D — 692 A] — 210⁽¹⁸⁵⁾

Там же [lin. 477–481] — 211⁽¹⁹¹⁾

53 [RPK, p. 254: 481–483; PG 151, 692 A] — 222⁽²⁴⁰⁾

54 [RPK, p. 254: 483–490; PG 151, 692 A] — 210⁽¹⁸⁶⁾

55 [PG 151, 692 D] — 207⁽¹⁷⁴⁾

1347 г. *Соборный том*. TLG* 5056/2. ИАБ VI, 599.

RPK, vol. 2, p. 370: 290–293; PG 152, 1280 C — 299⁹

1351 г. *Соборный том*. Крит. изд. нет (готовит А. Риго), перечень публ.: ИАБ VI, 601.

PG 151, 725 B — 300⁽¹³⁾

1351/1352 г. Доп. к соборным актам 1351 г.: *Синодик в неделю Православия*. TLG* 4408/1. ИАБ VI, 610–615. Изд. греч. текста с параллел. древнерус. пер.: Успенский Ф. И. *Синодик в Неделю Православия: Сводный текст с приложениями*. Одесса, 1893.

[*Против богомилов и мессалиан*] [p. 67: 327–341 и 342–346 Gouillard] — 136⁽³⁵⁾

Против Варлаама и Акиндина, 2 [p. 83: 589–590 Gouillard; с. 31 Успенский] — 461⁽²⁰⁾

1368 г. *Соборный том*. ИАБ VI, 621–622. Новейшее крит. изд.: *Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo Bizantino / A cura di A. Rigo*. Firenze, 2004 (Orientalia Venetiana; 16).

P. 124: 681–686 Rigo; PG 151, 709 D — 710 A — 299^{CH}.

НЕУСТАНОВЛЕННАЯ ЦИТАТА — 281⁽⁵³⁸⁾

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ

ЧАСОСЛОВ

Молитва ко Святому Духу «Царю Небесный...» — 220⁽²³⁰⁾, 284⁽⁵⁵²⁾
Великое повечерие, стихи «Яко с нами Бог» — 221⁽²³⁶⁾

рой по полиелее на утрени — 190⁽¹⁰⁴⁾, 221⁽²³⁵⁾

См. также: Митрофан Смирнский; *Синодик в Неделю Православия*.

МИНЕЯ

6 августа (служба Преображения Господня), седален вто-

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

ДРЕВНИЕ ЛИЦА И МИФИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

- Аарон (библ.) 361
Авель (библ.) 140
Авраам (библ.) 32, 36^{сн.}, 58, 122, 147, 153, 373, 387, 395
Агафон, авва 151⁷²
Адам (библ.) 26⁸³, 146, 216²¹⁴, 371, 461
Алексей Апокавк, наварх 173¹¹
Алипий Столпник, прп. 122⁽¹⁷⁾
Алоады (миф.) 475
Амалик (библ.) 35, 57, 361
Аммон Нитрийский, прп. 25^{сн.}, 501
Анаксимандр, философ 282⁵⁴⁰, 488
Анастасий апокрисиарий 183⁷¹, 490, 507
Анастасий Синаит, прп. 288⁽⁵⁶⁸⁾
Андрей Критский, прп. 284⁽⁵⁵⁰⁾, 490
Андроник III Палеолог, имп. 205¹⁶⁹
Анна Савойская, имп. 173^{11, 14}
Антиох, мон. 150⁽⁷⁰⁾, 490
Антоний Великий, прп. 24⁷², 25^{сн.}, 122⁽¹⁷⁾, 125³⁹, 409, 468, 501
Аполлинарий Лаодикийский, еп., еретик 169, 205, 304
Арий, свящ., еретик 73, 169, 188, 191, 213, 216, 218, 219, 229⁽²⁶⁶⁾, 230⁽²⁶⁹⁾, 231, 237, 243, 244, 248⁽³⁵⁹⁾, 251³⁷⁷, 303; *см. также* ПУ (ариане; полуариане)
Аристарх Самосский, астроном 282⁵⁴⁰, 488
Аристотель, философ 11³, 50, 224²⁴⁶, 254³⁸⁶, 461¹⁹, 463²⁷, 488
Арсений Великий, прп. 121¹³, 301, 409, 501
Афанасий Александрийский (Великий), свт. (также Пс.) 25^{сн.}, 47, 118³, 177, 178³⁹, 193, 201^{сн.}, 216^{217, 219}, 230, 235^(288, 289), 243, 245^(344, 345), 247⁽³⁵⁴⁾, 248^{355, 359}, 251³⁷⁷, 257³⁹⁶, 286⁽⁵⁵⁸⁾, 288⁽⁵⁶⁷⁾, 289⁵⁶⁹, 294⁽⁵⁹⁶⁾, 468⁴⁶, 472⁶³, 473⁷³, 491, 501, 513
Афанасий Кизический, митр. 166, 167, 199^(143, 144), 207¹⁷⁴
Аэтий, еретик 209, 216
Варлаам, иеромон., вполс. катол. еп. Калабрийский, еретик 67¹, 79⁽⁹⁾, 82, 138, 180, 186⁸³, 205, 209, 210⁽¹⁸⁴⁾, 211^(190, 193, 195), 212⁽¹⁹⁶⁾, 213^(200, 201), 214, 216⁽²¹⁶⁾, 217, 218, 220, 223, 224, 225²⁵¹, 226, 227, 238, 242, 244, 253, 258⁽⁴⁰²⁾, 267, 273, 274, 279⁵²⁵, 290, 294⁵⁹⁵, 297, 302²²; *см. также* ПУ (варлаамиты)
Варсануфий Великий, прп. 99¹¹², 311, 422¹²⁸, 491
Василий Кесарийский (Великий), свт. (также Пс.) 43¹, 52, 134¹², 149⁽⁶⁰⁾, 153⁽⁸³⁾, 157⁽¹¹⁰⁾, 176⁽²⁸⁾, 178^(42, 46), 189⁹⁵, 190¹⁰², 191⁽¹⁰⁷⁾

¹ Составлен Н. В. Ивкиной под ред. А. Г. Дунаева. В указателе не учтены имена, входящие в состав названий сочинений, монастырей, издательств, а также географические наименования. Не включены также имя Господа Иисуса Христа как постоянно встречающееся в разных формах (Сын, Спаситель и т. п.) и — за несколькими исключениями — косвенные упоминания (напр., «первому человеку» на с. 145). Сокращение ПУ отсылает к Предметному указателю.

- 192⁽¹¹²⁾, 196⁽¹²⁴⁾, 197¹²⁷, 204⁽¹⁶²⁾, 216, 218, 231⁽²⁷⁵⁾, 232²⁷⁶, 234⁽²⁸⁵⁾, 235⁽²⁸⁹⁾, 237, 238^{сн.}, 240^{314, 316}, 243⁽³²⁶⁾, 245⁽³⁴⁰⁾, 246³⁵⁰, 248^(362, 363), 260⁴¹⁰, 267^(441, 444), 278⁵²³, 279^{524, 526–528}, 280, 282⁵⁴⁴, 284, 285⁽⁵⁵⁶⁾, 287, 288⁵⁶⁵, 289^(571, 573), 290⁽⁵⁷⁴⁾, 301¹⁴, 303⁽²⁴⁾, 327⁴⁶, 328^{сн., 50}, 383^(211, 213), 402⁽⁷⁾, 410⁶⁰, 457⁽⁵⁾, 458⁹, 459¹⁴, 464³¹, 492
- Вергилий, поэт 47¹⁹, 488
- Витимий, авва 141⁷
- Гай, адресат Пс.-Дионисия Ареопажита 197¹²⁹, 209¹⁸⁰, 249
- Геннадий Схоларий, патр. Константинопольский 304²⁸, 493
- Георгий Факрасис 266⁴³⁹
- Геракл (миф.) 172, 173
- Гермий, философ 300¹¹, 489
- Геродот (Herodotus), историк 270⁴⁶², 489
- Гомер, поэт 80¹¹, 233²⁸¹, 489
- Гонорий, папа Римский, еретик 70¹², 73
- Григорий Акиндин (Gregory Akindynos), свящ., еретик 6, 163⁽²⁾, 164⁽¹⁴⁾, 165–168, 172⁽¹⁾, 174, 177, 180, 181, 184⁽⁷⁴⁾, 185⁽⁸⁰⁾, 187, 188, 189, 191, 192¹¹¹, 195, 196, 198⁽¹⁴¹⁾, 199, 203⁽¹⁵⁸⁾, 207¹⁷⁵, 210⁽¹⁸⁴⁾, 211^(192, 194), 213²⁰⁰, 216, 218, 219, 222, 223⁽²⁴⁴⁾, 224, 226, 227, 229, 230–232, 238, 245, 247, 251⁽³⁷⁷⁾, 253, 254, 255³⁸⁹, 256³⁹², 257^(395, 396), 258⁴⁰², 259⁴⁰⁶, 263, 264⁽⁴²⁸⁾, 265, 266⁴³⁹, 268, 270⁴⁶², 271⁴⁶⁹, 274⁴⁸⁶, 278⁽⁵²²⁾, 279^(528, 529), 280^{532, 533}, 283, 284, 286⁵⁶¹, 290–292, 294, 296, 297⁽³⁾, 298⁷, 299^{сн.}, 459, 465³², 493; см. также ПУ (акиндинисты)
- Григорий Диррахийский, митр. 207¹⁷⁴
- Григорий Назианзин (Богослов), свт. 43¹, 92¹⁵, 141⁽¹¹⁾, 142¹², 148⁵⁷, 149, 175^(21, 22), 177^(32, 33, 36, 37), 196⁽¹²⁵⁾, 200¹⁴⁶, 205⁽¹⁶⁸⁾, 221²³³, 225²⁵⁰, 228²⁶², 233²⁷⁹, 234^(283, 286), 235⁽²⁹⁹⁾, 237³⁰⁶, 240³¹⁷, 249⁽³⁷⁰⁾, 250³⁷², 256^(390, 391), 258⁽⁴⁰⁰⁾, 259⁴⁰⁴, 261^(414, 417), 263⁴²⁴, 265⁴³⁴, 267⁽⁴⁴⁰⁾, 279⁵²⁹, 281^(534, 539), 284⁽⁵⁴⁹⁾, 287⁵⁶², 289⁵⁶⁹, 298⁶, 300¹¹, 301¹⁸, 302²¹, 314, 328^{сн., 49}, 328⁴⁷, 383⁽²⁰⁹⁾, 385⁽²²³⁾, 393²⁵², 394⁽²⁵⁴⁾, 402⁽⁸⁾, 405³¹, 473⁷³, 493
- Григорий Нисский, свт. 177^{34, 35}, 179, 180⁵⁸, 194¹¹⁸, 205¹⁶⁷, 231²⁷¹, 234⁽²⁸⁴⁾, 238^{сн.}, 243³²⁵, 245⁽³³⁸⁾, 256^(390, 391), 259^(405, 406), 263, 264⁽⁴²⁷⁾, 265⁽⁴³²⁾, 66^(437, 439), 267^{сн.}, 275^(491, 492, 496, 497), 280, 286^(557, 560), 288, 290^(574, 575), 291^{576, 577}, 295⁽⁶⁰³⁾, 296^(607, 610), 299⁸, 300¹², 405³¹, 459¹⁴, 463²⁷, 464³¹, 468⁽⁴⁵⁾, 495, 496
- Григорий Палама (Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς), архиеп. Фессалоникский, свт. 5, 6, 77, 78⁷, 80¹², 98⁹⁴, 163⁽⁵⁾, 164^(9, 14), 165⁽¹⁷⁾, 166⁽²³⁾, 167^(25, 26), 168–170^(38, 39), 172^{1, 3}, 175²¹, 177³³, 179⁵³, 183^{68, 69}, 184⁷³, 187⁸⁵, 190^{100, 104}, 192^{110, 111}, 193¹¹⁵, 194¹¹⁷, 198¹⁴¹, 199¹⁴⁴, 200^{146, 147}, 201^{сн., 149}, 202^{сн.}, 203^{155, 158}, 205¹⁶⁶, 209¹⁸², 210¹⁸⁴, 218⁽²²²⁾, 221²³⁵, 222²⁴⁰, 225²⁵¹, 227⁽²⁵⁷⁾, 232^{276, 278}, 237³⁰⁴, 238, 239³⁰⁹, 244^{329, 330}, 247³⁵³, 251³⁷⁷, 254^{сн.}, 255⁽³⁸⁹⁾, 256^{390, 392, 394}, 258^{399, 400}, 259⁴⁰⁶, 260^{409, 410}, 263, 264^(426, 427), 266^{436, 439}, 267^{сн.}, 269, 270^{461, 462}, 271^{464, 469}, 276⁴⁸¹, 274^{486, 490}, 276⁵⁰³, 277⁵⁰⁸, 280^{532, 533}, 281^{534, 538}, 285⁵⁵⁶, 289⁵⁶⁹, 291⁽⁵⁷⁶⁾, 292⁵⁸², 294⁵⁹⁵, 295⁶⁰⁴, 297^{1, 3}, 299^{сн.}, 300^{12, 13}, 301¹⁸, 302²², 304²⁸, 310⁽¹⁴⁾, 431⁽²⁾, 446⁽¹⁰⁾, 449, 456², 457³, 459¹⁴, 465^{32, 34}, 466³⁶, 474⁷⁸, 496, 556
- Григорий Сардский, митр. 207¹⁷⁴
- Григорий Синаит, прп. 5², 28⁹³, 112, 498
- Давид Псалмопевец, пророк (библ.) 17, 33, [34], 141, 147, 148,

- 150, 318, 330, 338, 349, 373, 374, 383, 387, 402, 406, 407, 411, 413–417
- Даниил, пророк 20⁵¹, 23, 26
- Даниил Столпник, прп. 122⁽¹⁷⁾
- Дарий, царь (библ.) 174
- Демокрит, философ 169
- Диадокх, еп. Фотикийский, свт. 44, 49⁽²⁷⁾, 50^{сн.}, 52
- Димитрий Кидонис, еретик 309, 462²¹
- Дионисий Ареопагит (Пс.) 44⁷, 134¹², 146⁴⁵, 151⁷⁵, 176^(24, 29, 31), 181⁶⁴, 182^{65, 67}, 189⁽⁹⁸⁾, 190¹⁰⁵, 194^(119, 120), 197¹²⁹, 201^{148, 149}, 209¹⁸⁰, 227⁽²⁵⁹⁾, 231²⁷⁰, 240³¹³, 245³³⁷, 247³⁵¹, 249^(367, 368), 250⁽³⁷³⁾, 251³⁷⁵, 252³⁷⁸, 257⁽³⁹⁶⁾, 258³⁹⁸, 273⁴⁷⁶, 278⁵¹⁸, 284⁽⁵⁴⁷⁾, 295⁽⁶⁰⁴⁾, 296⁶⁰⁵, 300^{12, 13}, 314, 316⁶, 326⁽⁴¹⁾, 331⁵⁶, 350⁹³, 355⁹⁵, 382⁽²⁰⁶⁾, 383⁽²¹⁰⁾, 384^(217, 218, 221), 398²⁶⁴, 450⁵, 461¹⁹, 462^(22, 24), 474⁷⁷, 498, 499, 505
- Дионисий монах 5, 6, 133–138, 140, 143²⁴, 149⁶²
- Дионисий, ктитор 136
- Диоскор I, патр. Александрийский, еретик 69⁽¹⁰⁾, 70¹², 73, 209, 219, 452
- Дорофей, иеромон. 82⁽²⁰⁾
- Дорофей Газский, прп. авва 20⁴⁹, 125⁴⁰, 500
- Ева (библ.) 269
- Евагрий Понтийский, еретик (см. также Нил Анкирский) 14¹⁰, 18³², 36¹³⁶, 45, 50⁽²⁸⁾, 51³⁶, 53, 88⁵³, 100¹²⁶, 150⁷¹, 329^{сн.}, 500, 509
- Евлогия см. Ирина Хумнена
- Евномий Кизический, еп., еретик 169, 188, 191, 192, 204, 216, 218, 230, 243^(325, 326), 274⁴⁸⁶, 279, 280, 283⁽⁵⁴⁵⁾, 285⁵⁵⁶, 287, 290, 300, 301, 464; см. также ПУ (евномиянство)
- Евсевий Кесарийский, еп. 235²⁸⁸, 491, 500, 513
- Евстафий, врач, адресат Василия Великого 289
- Евтихий, архим., еретик 69⁽¹⁰⁾, 70¹², 73, 209, 212, 219, 452⁽¹⁸⁾
- Екклесиаст (библ.) 21, 98
- Епифаний Кипрский (Саламинский), свт. 24⁷², 197¹³², 328^{сн.}, 500
- Евфимий Зигабен (Зигадин), монах 47, 302²², 500
- Ефрем Сирин (Пс.; Ephraem Graecus) 24⁷¹, 118³, 135, 410⁶⁰, 501
- Захария, пророк (библ.) 147⁽⁵³⁾
- Зинон, имп. 230
- Зоровавель (библ.) 174
- Иаков, еп. Иерусалимский, сщмч., ап. 17, 19
- Иаков, еретик 70¹²
- Игнатий Ксанфопул 44⁷, 308⁽⁹⁾, 311¹⁸, 424, 439²⁵, 506
- Иезавель (библ.) 173¹³
- Иеремия, пророк (библ.) 31, 38, 415
- Иероним Стридонский, прп. 225²⁴⁹, 501, 510
- Иисус Навин (библ.) 412
- Илия, пророк (библ.) 122, 409
- Илия Экдик 53, 159^{118, 119}, 502, 508
- Иоанн (? испорч. место) 121
- Иоанн, адресат митр. Симеона 117⁵, 118
- Иоанн, мон. 133
- Иоанн Апокавк, великий дука 205¹⁶⁹
- Иоанн Богослов, ап. 30, 142¹⁴, 268, 419, 450, 452, 471
- Иоанн Гавра, адресат свт. Григория Паламы 164
- Иоанн Дамаскин, прп. (также Пс.) 24⁷¹, 50, 69, 70¹², 92¹⁵, 133, 182^{сн.}, 183⁽⁷⁰⁾, 187⁸⁷, 190^(99, 102, 103, 105), 197¹³², 246, 252³⁷⁹, 253⁽³⁸⁴⁾, 254^{сн.}, 255⁽³⁸⁹⁾, 262⁽⁴²¹⁾, 273^{475–477, 479}, 275⁴⁹⁴, 276⁽⁵⁰³⁾, 277^{504, 506}, 283⁵⁴⁵, 287⁽⁵⁶⁴⁾, 289⁵⁶⁹, 294,

- 295⁵⁹⁸⁻⁶⁰⁰, 300¹¹, 303²⁶, 323³³, 467⁽⁴¹⁾, 469⁵¹, 474^{81, 82}, 501-502
- Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский, свт. (также Пс.) 36¹³³, 50²⁸, 51^(сн.), 87, 138⁴¹, 140^(4, 6), 144⁽²⁹⁾, 149, 198⁽¹⁴⁰⁾, 208⁽¹⁷⁸⁾, 231^{272, 273}, 245⁽³³⁹⁾, 276^(500, 502), 277^(507, 508, 510), 278^(514, 517), 466^(38, 39), 503, 504, 506
- Иоанн XIV Калека, патр. Константинопольский, еретик 165, 173¹¹, 205¹⁶⁹
- Иоанн Каминиат 18³⁵, 504
- Иоанн VI Кантакузин (в мон. Иоасаф), великий domestik, позже — имп. 205¹⁶⁹
- Иоанн Карпафийский (Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος, Johannes Carpathius, Jean de Carpathos), прп. 5, 6, 11, 13⁶, 34¹²⁵, 36¹³³, 37, 43^(2, 3), 44^(7, 8), 45^(11, 12), 46^(13, 17), 48, 49, 50^(сн.), 51^(сн., 36), 52, 53, 55, 57-62
- Иоанн Кассиан, прп. 157¹⁰⁷, 504
- Иоанн Кипариссиот, антипаламит 446
- Иоанн Мосх, прп. 72, 504
- Иоанн Оксит 53
- Иоанн Палеолог, деспот, сын Андроника II 173¹⁴
- Иоанн V Палеолог, имп. 173¹¹
- Иоанн Предтеча (библ.) 147⁵³, 277, 409
- Иоанн Пророк, прп. 311, 422¹²⁸, 491
- Иоанн Синаит (Лествичник), прп. 44⁷, 48, 49, 52, 72², 88, 99^{112, 114}, 101⁽¹²⁹⁾, 103¹⁴⁸, 109, 111⁽⁵⁾, 112, 438, 504
- Иоанн Скифопольский (John of Scythopolis) 176³¹, 505
- Иов Многострадальный (библ.) 19, 23, 122, 145, 379
- Иоиль, пророк (библ.) 191⁽¹⁰⁸⁾
- Иосиф Прекрасный (библ.) 20, 23, 122
- Иосиф Калофет, мон. 207¹⁷⁵
- Ирина (в мон. Евлогия) Хумнена, вдова Иоанна Палеолога, монахиня 165, 173^{13, 14}
- Исаак Ангел, имп. 85
- Исаак Аргир, монах, еретик 298⁷
- Исаак Мадитский, митр. 207¹⁷⁴
- Исаак Сирин, прп. 78⁶, 80¹², 100¹²⁷, 101^{сн.}, 111, 112⁽⁷⁾, 152⁽⁷⁷⁾, 158, 384⁽²¹⁵⁾, 402⁽¹¹⁾, 438, 505
- Исаия, авва 85
- Исаия, пророк (библ.) 221, 276, 302, 323, 406, 413⁷², 414
- Исаия Газский, прп. 99¹¹²
- Исидор, авва 435¹⁰, 501
- Исихий Синайский, прп. 49, 88, 89, 99¹¹²
- Иуда Искарот (библ.) 56
- Иустин Философ, мч. (также Пс.) 179^(50, 52, 54), 184⁽⁷³⁾, 185⁷⁷, 291⁵⁷⁹, 292^{581, 584}, 293^{586, 591}, 294⁵⁹², 412⁶⁸, 505
- Каиафа, первосвящ. (библ.) 238
- Каин (библ.) 402
- Каллист (из монаст. в епархии Навпакта) 307²
- Каллист (память в греч. минее 22 нояб.) 307²
- Каллист Ангеликуд (Катафигиот, Меленикиот, Тиликуд, Ликуд) 5, 6, 307^(2, 3, 5), 308^(сн., 6, 9), 309^(сн., 11, 13), 310⁽¹⁴⁻¹⁶⁾, 311^(17, 18), 312⁽²⁰⁾, 314, 315, 316^{5, 6}, 318¹⁶, 324³⁵, 328^{сн., 49}, 343⁷⁸, 393²⁵¹, 401⁴, 405³¹, 409⁵⁶, 410⁶⁰, 419¹²⁵, 422¹²⁸, 423, 424, 425⁽²⁾, 426, 433, 439
- Каллист II Ксанфопул, патр. Константинопольский, свт. 44⁷, 307³, 308⁶, 309, 310¹⁶, 311¹⁸, 312²⁰, 506
- Кир, царь (библ.) 174
- Кир Александрийский, еретик 70⁽¹²⁾
- Кирилл Александрийский, свт. 48, 179⁽⁴⁸⁾, 196⁽¹²³⁾, 203¹⁵⁷, 230, 235⁽²⁹¹⁾, 248⁽³⁶⁴⁾, 328^{сн.}, 457⁽³⁾, 506, 512, 513

- Клидоний, адресат свт. Григория Богослова 177
- Климент Римский (Пс.) 506
- Леонтий Константинопольский, свящ. 277⁵⁰⁷, 504, 506
- Лука, св. ап. 380, 435⁸, 454, 472⁶⁵
- Лукиан Самосатский 270⁴⁶², 489
- Макарий Александрийский, прп. 25^{сн.}
- Макарий Антиохийский, еретик 70¹²
- Макарий Витзинский, митр. 207¹⁷⁴
- Макарий Египетский (Великий), прп. (также Пс.) 24⁶⁸, 28⁹⁴, 141⁷, 155⁹⁶, 156¹⁰², 264⁴²⁶, 501, 506
- Македоний Константинопольский, еп., еретик 169, 216, 247
- Максим Исповедник (Maxime le Confesseur), прп. (также Пс.) 125^{50(сн.)}, 62, 70¹⁴, 76⁽²⁹⁾, 138⁴⁰, 151⁷⁵, 157^{115, 117}, 158^(115, 117), 159¹¹⁹, 164, 176⁽²⁹⁾, 181⁽⁶⁰⁾, 182⁶⁶, 183^(69, 71), 184⁷², 186⁸⁴, 187⁽⁸⁵⁻⁸⁷⁾, 188⁽⁹¹⁾, 193, 194⁽¹¹⁷⁾, 197^{128, 130, 133}, 198¹³⁷, 200^(146, 147), 201^(сн., 149), 202^{сн.}, 205¹⁶⁵, 209¹⁸¹, 214⁽²⁰⁵⁾, 232²⁷⁸, 234⁽²⁸²⁾, 241⁽³¹⁸⁾, 246³⁴⁷, 248, 249³⁶⁵, 250, 251⁽³⁷⁶⁾, 252⁽³⁸⁰⁾, 253⁽³⁸²⁾, 254^{сн.}, 255⁽³⁸⁹⁾, 256^(392, 393), 257^(396, 397), 258⁽⁴⁰⁰⁻⁴⁰²⁾, 265⁴³⁵, 266, 271⁽⁴⁶⁴⁾, 271⁴⁶⁴, 274⁽⁴⁸⁶⁻⁴⁹⁰⁾, 299⁸, 301⁽¹⁶⁾, 302⁽²¹⁾, 303²⁶, 304²⁷, 314, 328^{сн.}, 343⁷⁸, 383⁽²¹⁴⁾, 384^{сн.}, 385⁽²²⁵⁾, 465^(32, 35), 490, 506–508, 511
- Максим Кавсокаливит (Афонский), прп. 81¹⁷
- Малахия Мефимнский, митр. 207¹⁷⁴
- Малахия, пророк (библ.) 401⁴
- Мани, основатель манихеизма 169, 193, 195; *см. также* ПУ (манихейство)
- Мануил Калека, мон., вполс. доминиканец 446
- Мария, Пресвятая Богородица [73, 81¹⁷, 142, 307, 403, 438, 441, 442, 467], 472, 473⁷³
- Марк Аврелий, имп. 51³⁶
- Марк Евгеник (Mark Eugenikos), митр. Эфесский, свт. 5, 6, 67, 69⁽¹⁰⁾, 70¹⁵, 71, 167²⁶, 202^{сн.}, 445⁽⁵⁾, 446⁽⁷⁾, 447⁽¹²⁾, 448, 449, 450⁶, 457^{сн.}, 459¹⁵, 463²⁶, 464³¹, 465³⁴, 466³⁸, 469⁵¹, 473⁷³, 474⁷⁸, 476^{сн.}, 508
- Марк Подвижник (Нитрийский), прп. 44, 50^(сн.), 99¹¹², 152⁷⁸, 409, 508
- Маркелл, прп. 48
- Маркелл Анкирский, еретик 457
- Мартин, папа римский, исп. 70¹⁴
- Мелитон Сардский, свт. 52, 239³⁰⁹, 508
- Мельхиседек (библ.) 200¹⁴⁷
- Митрофан, иеромон. 133, 135, 136
- Митрофан Смирнский, митр. 190¹⁰², 280–282, 514
- Михаил Пселл 300¹¹, 509
- Моисей (библ.) 32, 35, 122, 146, 173⁽⁶⁾, 215, 284, 289, 300¹¹, 361, 367, 373, 399, 405, 406, 410, 469, 471, 501
- Моисей Мурин, сщмч. 100¹²⁷, 101^{сн.}, 111
- Несторий Константинопольский, архиеп., еретик 69, 70¹², 73, 212, 219, 230, 452; *см. также* ПУ (несторианство)
- Никифор Влеммид 133, 134¹²
- Никифор Григора, ерегик 172³, 201¹⁴⁹, 207¹⁷⁵, 233²⁸¹, 236²⁹⁶, 244³²⁹, 258⁴⁰², 270⁴⁶², 299^{сн.}, 431, 466³⁶, 509
- Никифор Уединенник (Исихаст, Итал), прп. 44⁷, 83, 85, 88, 99¹¹², 105¹⁶¹, 106–109, 112–114, 509
- Николай Кавасила (Nicolaus Cabasilas), св. 446⁽⁸⁾, 449
- Николай Кузанский 447
- Николай Мефонский, еп. (Nicholas of Methone) 301¹⁸, 509

- Нил Анкирский/Синайский, прп. (также Пс.; см. также Евагрий) 34¹²⁵, 44, 49⁽²⁷⁾, 50²⁸, 51³⁶, 88, 150⁽⁷¹⁾, 157, 328⁵⁰, 329^{сн.}, 502, 509
- Нил Лакедемонский, митр. 207¹⁷⁴
- Нил Сорский, прп. 82
- Ор (библ.) 361
- Ориген, дидаскал, еретик 43¹, 47²³, 259, 328⁵⁰, 459¹⁵, 510
- Орсисий, прп. 510
- Осия, пророк (библ.) 414
- От, гигант (миф.) 475⁸⁶
- Павел, еретик-монофелит 70⁽¹²⁾
- Павел, св. ап. 16, 21, 26, 29, [30], 33, 97, 98, [128], 174, 193, 212, 222²⁴¹, 241, 247³⁵³, 265, 267–269, 282, 284, 286, 295, 319, 374, 403, 406, 416, 419, 451, 452, 457, 468, 470, 472
- Павел Самосатский, еп. Антиохийский, еретик 169, 452
- Палладий Еленопольский, свт. 25^{сн.}, 435¹¹, 510
- Пахомий Великий (Pachomius), прп. 435^(сн.)
- Петр (Симон Кифа), св. ап. 40, 56, 93²², 97⁷⁴, 98, 267–269, 278, 288, 413, 451, 452, 454, 457, 468, 474
- Петр Гнафей (Валяльщик), патр. Антиохийский, еретик 68, 69⁽¹⁰⁾, 70^(12, 15), 71, 452
- Петр Дамаскин, прп. 117⁽¹⁾, 154⁹⁵, 328⁽⁵⁰⁾, 510
- Петр Константинопольский, патр., еретик 70⁽¹²⁾, 71
- Петр Трусливый (идентификация затруднительна) 69, 71, 73
- Пимен Великий, прп. 123²³, 501
- Пирр Константинопольский, патр., еретик 7012, 73, 212, 219
- Пифагор, философ 50³³, 51^{сн., 36, 37}
- Платон, философ 25⁷⁸, 50, 169, 300¹¹, 489
- Плотин, философ 278⁵¹⁸, 489
- Порфирий (Porphyre), философ 51³⁷, 343⁷⁸, 489
- Прокл, философ 278⁵¹⁸, 300¹¹, 489
- Прохор Кидонис, иеромон., еретик 299^{сн.}, 511
- Савеллий, еретик 169, 204, 213, 218, 219, 229, 230⁽²⁶⁹⁾, 232, 293, 302, 303, 304, 320; см. также ПУ (савеллианство)
- Самсон (библ.) 147
- Сефир Антиохийский, патр., еретик 70¹²
- Секст (Пс.) 51³⁶, 511
- Серапион, прп. 25^{сн.}, 501
- Сергий Константинопольский, патр., еретик 70¹², 73, 219
- Сергий Радонежский, прп. 82, 433⁽⁷⁾
- Симеон Благоговейный, прп. 114
- Симеон Евхаитский, митр. 5, 6, 117^(3, 5), 118
- Симеон Месопотамский 506
- Симеон Метафраст 84²⁸, 88, 91¹
- Симеон Новый Богослов (Symeonus Novus Theologus), прп. (также Пс.) 6, 77^(2, 3), 82²², 84^{28, 30}, 85, 87^(41, 44), 88⁽⁵²⁾, 91¹, 93²⁸, 106–109, 113, 114, 134¹², 141⁸, 158⁽¹¹³⁾, 511
- Симеон Столпник (Старший), прп. 122⁽¹⁷⁾
- Соломон, царь Израильский (библ.) 364, 371, 374, 375, 380, 407, 408
- Солон, царь, философ 207¹⁷⁷
- Стентор (миф.) 233
- Стефан, первомуч. 268, 269, 275, 468
- Стефан Никомидийский 118³
- Сусанна (библ.) 20⁽⁵¹⁾, 23, 241
- Тертуллиан, церк. писатель, еретик 226^{сн.}
- Тимофей Константинопольский, пресвитер 302²²

- Феогнид, поэт 206¹⁷¹, 489
 Феодор Дексий (Theodorus Dexius),
 антипаламит 298⁷
 Феодор Студит, прп. 20⁴⁹, 311, 511
 Феодор Фаранский, еретик 70¹², 73
 Феодора, мон. 85
 Феодорит Кирский, блж. 25^{сн.}, 47,
 203¹⁵⁷, 402¹⁰, 511–513
 Феодотион (Theodotio), перевод-
 чик 26⁸¹, 225²⁴⁹
 Феодул, мон. 133–136, 149⁶²
 Феофан Исповедник, св. 47, 512
 Феофан Nikeйский, митр. 299^{сн.},
 469⁵¹, 512
 Феофил, имп. 70¹²
 Феофил Антиохийский, свт. 292⁵⁸⁵,
 512
 Фикара (Θηκαράς), мон. 133^(1, 4, 6),
 134^(12, 14–20), 135^(21, 22, 27), 136, 138, 139⁴⁴,
 150, 556
 Филипп, св. ап. (от 12-ти) 466
 Филон Александрийский 459¹⁵
 Филофей Коккин, патр. Констан-
 тинопольский, свт. 5, 6, 7³, 207¹⁷⁵,
 260⁴⁰⁷, 299^{сн.}, 309, 431^(3, 4), 432^(сн.), 433,
 434, 442⁴³, 459¹⁴, 465³², 512
 Филофей Синайский, прп. 88, 99¹¹²
 Фома Аквинский 309, 460⁽¹⁸⁾, 462²¹,
 513
 Фома Магистр 133
 Фотий Константинопольский,
 патр., свт. 44, 45⁽¹²⁾, 49, 50^{сн.}, 246³⁴⁷,
 513, 514
 Фотин, еретик 457
 Шенуте из Атрипы, авва 72³, 73^{сн.}
 Элиан, Клавдий 52
 Эмпедокл, философ 169
 Эпиктет, философ 30¹⁰⁶, 50, 51³⁶, 509
 Эпикур, философ 291
 Эуригена, Иоанн Скотт 200¹⁴⁶, 343⁷⁸
 Эфиальт, гигант (миф.) 475⁸⁶
 Юлиан Отступник, имп. 185⁽⁷⁹⁾,
 300¹¹, 490
 Ямвлих, философ 50⁽³³⁾, 51³⁷, 490
 Aquila 225²⁴⁹
 Ephraem Graecus см. Ефрем Сирий
 Gregory Akindynos см. Григорий
 Акиндин
 Herodotus см. Геродот
 Mark Eugenikos см. Марк Эфес-
 ский
 Maxime le Confesseur см. Максим
 Исповедник
 Nicolaus Cabasilas см. Николай
 Кавасила
 Pachomius см. Пахомий Великий
 Philippus Solitarius 60
 Symeonus novus Theologus см.
 Симеон Новый Богослов
 Theodorus Dexius см. Феодор Дек-
 сий
 Theodotio см. Феодотион
 Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς см. Григо-
 рий Палама
 Θηκαράς см. Фикара
 Ἰωάννης ὁ Καρπάθιος см. Иоанн
 Карпафийский

УЧЕНЫЕ И ИЗДАТЕЛИ НОВОГО
И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

- Агапит (Введенский), архим. 504
 Аланд К. 7, 129⁶⁵
 Александрова Т. А. 496
 Алимпий (Вербицкий), мон. 432
 Алляций Лев (Leo Allatius) 79¹⁰, 169
 Амвросий Оптинский, прп. 82
 Амвросий (Погодин), архим. 445, 447¹³
 Амфилохий (Радович), митр. Черногогорско-Приморский 466³⁶
 Антоний, иеромон. 431²
 Апполонов А. В. 513
 Арсений (Иващенко), еп. 121¹³, 301¹⁸, 509, 552
 Архангельский А. С. 82, 83
 Асмус В. В., прот. 498
 Афиногенов Д. Е. 502, 507
- Байер Х. (Beyer H.-V.) 88⁽⁵⁰⁾, 466³⁶, 509
 Бальфур Д. (Balfour D.) 11¹, 28⁹³, 32¹¹⁹, 36¹³³, 43^(3, 4), 44⁽⁶⁾, 46¹⁴, 47⁽¹⁹⁾, 48, 50, 52, 53⁽³⁸⁾, 61, 554
 Бахт Х. (Bacht H.) 88⁽⁴⁸⁾
 Бек Х.-Г. (Beck H.-G.) 63, 309¹¹, 500, 509, 554
 Белоброва О. А. 433⁷
 Беляев В. А. 502, 503
 Беневич Г. И. 490, 508, 552
 Бенешевич В. Н. 491
 Бернацкий М. М. 263⁴²⁴
 Биbihин В. В. (псевд.: Вениаминов В.) 80¹², 98⁹⁴, 311, 313⁽²³⁾, 314, 384²¹⁶, 447, 497, 499
 Бирюков Д. С. 266⁴³⁹, 267^{сн}, 490, 508, 552
 Бодянский О. М. 512
 Бондач А. Г. 552
 Бриллиантов А. И. 343⁷⁸, 447¹², 552
 Бронзов А. А. 502
 Брюсов И. 488
- Булгаков С. В. 81¹³
 Булович см. Ириней (Булович), еп.
- Ван Эсбрук М. 49
 Василий (Кривошеин), архиеп. 79^{8, 9}, 87⁴¹, 446¹⁰, 552
 Вдовина Г. В. 79⁹
 Вениамин (Миров), еп. 5², 28⁹³
 Вениаминов В. см. Биbihин В. В.
 Вересаев В. В. 489
 Вершинский Д. С., прот. 61
 Вилинский С. Г. 83²⁴, 90, 552
 Виноградов А. Ю. 311¹⁷, 423, 424
 Владимир (Филантропов), архим. 87⁴³, 117, 135²³
 Власюк А. 309^{сн}, 311¹⁷
 Волчкович А. Ю. 496
 Воронков А. И. 490
- Гаврилов А. К. 489
 Гайденок П. П. 553
 Гаспаров М. Л. 51³⁷, 489
 Гасс В. (Gass W.) 446⁸, 447, 448⁽¹⁸⁾, 449, 460¹⁸, 470⁵⁵, 472⁶⁵, 477^{89, 90}, 508
 Геннадий (Эйкалович), игум. 498
 Герд Л. А. 457^{сн}
 Гийомон А. (Guillaumont A.) 72³, 100¹²⁶, 500
 Гийомон К. (Guillaumont C.) 14¹⁰, 18³², 329^{сн}, 100¹²⁶, 500
 Глубоковский Н. Н. 62
 Голубинский Е. Е. 82²²
 Голышенко В. С. 72¹, 504
 Грацианский М. В. 314
 Грюмель В. (Grumel V.) 307²
- Десницкий А. С. 511
 Дзелатис П. А. 308⁶
 Дидье М. (Disdier M.) 11¹, 36¹³⁶, 43^{2, 4}, 44⁷, 45^{9, 12}, 53⁽⁴⁰⁾, 62, 554
 Диль А. 47

- Дионисий (Шленов), игум. 5¹
 Добрынина Э. Н. 432^{сн.}
 Доватур А. И. 489
 Довженко Ю. С. 225²⁵², 226^{сн.}
 Досифей, патр. Иерусалимский 169
 Дубровин В. Ф. 72¹, 504
 Дунаев А. Г. 6, 7, 37², 43, 48²⁶, 51³⁴,
 62, 71, 81¹⁷, 82^{19, 21}, 97^{78, 82}, 104¹⁵³, 106,
 137³⁶, 138^{39, 41}, 186⁸³, 263⁴²⁴, 313, 314,
 446, 463²⁶, 466³⁶, 496, 498, 506, 508,
 552, 553, 556²
- Егунов А. Н. 489
 Епифанович С. Л. 506
 Ермакова М. Г. 499
- Жуковский В. А. 489
 Жюжи М. (Jugie M.) 88⁽⁴⁷⁾, 167²⁶,
 304²⁸, 448^(16, 18), 449, 475⁸⁸, 476⁸⁸,
 477⁹⁰, 493, 508, 555
- Зарин С. М. 503
- Иаков I Стюарт, король 147⁵¹
 Иванова-Сулливан Т. Д. (Ivanova-Sullivan T. D.) 133^{6, 7}, 134^{11, 12}, 135²⁵,
 555
 Ивкина Н. В. 466³⁶
 Игнатий (Брянчанинов), еп. Кав-
 казский, свт. 79⁸
 Иларион, монах, писец 169
 Иларион (Алфеев), митр. 80¹², 87,
 505
 Иринеи (Булович) (Bulovič I., Μπουλό-
 ριτς Εἰ.), еп. Бачский 167²⁶, 202^{сн.},
 445^(5, 6), 448^(16, 18), 449, 458⁶, 470⁵⁵,
 474⁸⁰, 475^{84, 87}, 476⁸⁸, 477⁹⁰, 508, 557
 Иткин М. И. 488
- Йегер В. (Jaeger W.) 194¹¹⁸, 243³²⁵,
 286^{557, 560}, 290⁵⁷⁵, 291^{576, 577}, 295⁶⁰³, 496
- Каллист (Уэр), еп. Диоклийский
 (Ware K.) 61, 83²³, 311¹⁸
- Каннинггэм М. (Cunningham M.)
 43, 554
 Кантов Д. В. 82²⁰
 Каприев Г. (Karpiev G.) 307¹,
 Киприан (Керн), архим. 497
 Кмошко М. 302²²
 Констас Н. 446⁽⁷⁾, 450⁶
 Коперник Николай, астроном
 282⁵⁴⁰
 Краусмюллер Д. (Krausmüller D.)
 52, 62, 88⁽⁵²⁾
 Кривов М. В. 47²³
 Крюкова А. О. 496
 Кубицкий А. В. 488
 Кулиев О. 510
 Куцас см. Симеон (Куцас)
 Кучкин В. А. 433⁷
- Ламброс С. 84³⁰, 85, 87
 Ларше Ж.-К. 41³²
 Латышев В. В. 62
 Лебедев А. В. 51³⁷, 489, 553
 Леонтий (Карпович), архим. 135
 Леонтьев Н. А. 37¹, 42³⁴, 48, 61,
 312^(21, 22), 313, 314, 322²⁹, 323^{33, 34},
 324³⁵, 326^{39, 43, 44}, 328^{47, 49}, 340⁷⁶, 553
 Лосев А. Ф. (в монаш. — Анд-
 роник) 312⁽²²⁾, 313, 314⁽²⁴⁾, 315⁴,
 317^{7, 8}, 322^{28, 29}, 323^{33, 34}, 324³⁵,
 326^{39, 43, 44}, 328^{47, 49}, 333⁶⁷, 340⁷⁶, 355⁹⁵,
 357⁹⁹, 359¹⁰⁷, 399²⁶⁷, 446⁽⁹⁾, 447⁽¹²⁾,
 456¹, 457⁴, 458⁸, 460¹⁷, 461²⁰, 462^{23, 25},
 470⁵⁴, 472⁶⁵, 473⁷³, 474⁷⁷, 498, 499, 553
 Лукомский Л. Ю. 489
 Лурье В. М. (Lourié V. M.) 36^{сн.}, 46¹⁶,
 47¹⁹, 48⁽²⁵⁾, 49, 68^(7, 8), 69, 70¹², 72³,
 73^{сн.}, 77², 89⁵⁵, 108, 109, 446⁹, 447,
 496, 499, 500, 553, 556²
 Лутковский Л. Н., свящ. 499
 Лютер М. 147⁵¹
- М. Н. см. Никон, иеромон.
 Макарий (Булгаков), архиеп.
 Харьковский 340⁷⁵

- Макарий Коринфский (St Makarios of Corinth), свт. 43, 83²⁵, 425
- Макаров Д. И. 512
- Макрис В. 466³⁶
- Малахов Н. М. 503
- Мансветов И. 134¹²
- Маттеи Х. Ф. 134¹²
- Медведев И. П. 457^{сн}, 553
- Мейендорф И. (Meyendorff J.), протопревс. 46¹⁸, 68⁽⁶⁾, 77^{1, 2}, 89⁵⁵, 173^{13, 14}, 207¹⁷⁴, 211¹⁹⁰, 553, 556
- Месяц С. В. 343⁷⁸
- Минеева С. В. 82²⁰
- Минь Ж.-П. (Migne J.-P.) 60⁽¹⁾, 118³, 163, 456², 555
- Михайлов К. 498
- Мицакис К. (Mitsakis K.) 117^(2, 3)
- Моисей (Гумилевский), иеромон. 499
- Монфокон Б. 163
- Муравьев А. В. 505
- Муретов М. Д. 490, 508
- Мурзин И. П. 489
- Мэйтус Т. (Matus T.) 87⁽⁴⁶⁾, 88
- Мюильдерман Ж. 45⁹
- Надаль Каньелас Х. (Nadal Cañellas J.) 163⁽⁷⁾, 164^(8, 9, 12), 165, 166⁽²⁰⁾, 205¹⁶⁶, 257³⁹⁶, 264⁴²⁸, 266⁴³⁹, 279^{528, 529, 532}, 280, 493, 555
- Наследова Р. А. 504
- Начинкин Г. Н. 553
- Начинкин Е. 508
- Небольсин А. С. 51^{36, 37}, 511, 553
- Нектарий (Яшунский Р. В.), еп. 170^(38, 39), 270⁴⁶², 496, 497, 498, 507
- Нестле Э. 129⁶⁵
- Никитин П. В. 53, 62
- Никодим Святогорец (St Nikodimos of the Holy Mountain), прп. 43, 83²⁵, 312²⁰
- Никон, иеромон. 136^{сн}
- Обино М. 50^{сн}
- Оболенский В. И. 512
- Олисова Н. А. 510
- Орланди Т. 73^{сн}
- Осьер Д. (Ossieur D.) 37¹, 43⁽²⁾, 44⁶, 61
- Осэр(р) (Hausherr I.) И. 44⁷, 79⁹, 83⁽²⁵⁾, 84⁽²⁸⁾, 85⁽³²⁾, 88, 104¹⁵³, 93³⁰, 96⁶¹, 99^{112, 114}, 101¹²⁸, 103¹³¹, 106, 107⁽²⁾, 108, 109, 113, 114, 555
- Отто И. 294⁵⁹³
- Паисий Величковский, прп. 42³⁴, 60, 117, 312, 314, 425, 426
- Пантелеимон (Успенский), иеромон. 84³⁰, 87
- Пападопуло-Керамевс А. (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α., Papadopoulos-Kerameus A.) 25⁷³, 133⁶, 425³, 511
- Патрин В. Г. 6, 70¹³, 71⁽¹⁸⁾
- Петр (Екатериновский), еп. 504
- Петров В. В. 299^{сн}, 343⁷⁸, 553
- Пигулевская Н. В. 47²³
- Пилавакис М. 447¹¹
- Питра И. Б. (Pitra I. B.), кард. 86⁽⁴⁰⁾, 87
- Пляс, Э. де 51³⁷
- Поляков Ф. Б. 309^{сн}
- Полякова С. В. 504, 510
- Понтан Я. (Jacobus Pontanus, J. Spanmüller) 60, 61
- Порфирий (Успенский), еп. 79¹⁰, 449, 456², 457^{сн}, 461²⁰, 514, 553
- Поспелов Д. А. (Дионисий, мон.) 307¹, 310⁽¹⁵⁾, 311¹⁷, 312, 505, 507
- Преображенский П. А., прот. 512, 553
- Прозоров П. 490
- Прохоров Г. М. 431⁴, 432^{сн}, 498, 500, 553
- Псевтонгас В. С. (Ψευτογκᾶς Β.) 168, 297¹, 556
- Ральфс А. 20⁵¹, 221²³⁶
- Реньо Л. (Regnault L.) 72³
- Риго А. (Rigo A.) 6, 77², 83²⁵, 85^(сн, 31), 88⁽⁵¹⁾, 89⁵⁵, 92¹⁵, 99¹¹², 100^{126, 127}, 103¹⁴⁸,

- 108, 109, 117^(2, 4), 118³, 121¹³, 122¹⁷, 123²³, 125^{39, 40}, 126⁵⁰, 129⁶⁰, 134^{16, 20}, 137³⁸, 139, 140^{4, 6}, 141¹¹, 143¹⁷, 147^{49, 50, 53}, 149^{60, 61, 63, 64}, 152⁸¹, 157^{107, 110}, 158¹¹⁷, 159¹¹⁹, 163⁵, 299^{сн.}, 307, 423, 432, 433, 435⁴, 436^{сн.}, 437¹⁴, 502, 514, 556
- Родионов О. А. 5¹, 6, 170³⁸, 307¹, 310, 311¹⁷
- Рождественский В. 501
- Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской 134¹²
- Сагарда А. И. 503
- Сегон Л. 147⁵¹
- Сидаш Т. Г. 489, 490
- Сидоров А. И. 25^{сн.}, 83⁽²⁶⁾, 85, 97⁸⁰, 101¹²⁸, 104¹⁵³, 108⁽⁴⁾, 258⁴⁰⁰, 288⁵⁶⁸, 490, 497, 506, 511, 553
- Сильвестр (Малеванский), еп. 466³⁶
- Симеон (Куцас, Koutsas), архим. 307⁵, 308^{сн., 7, 9}, 309^{сн., 12}, 310⁽¹⁶⁾, 311¹⁷, 312²⁰, 314, 418¹¹⁷, 423, 424¹, 555
- Синкевич Р. (Sinkewicz R.) 67^(1, 4), 68⁽⁷⁾, 69^(9, 10), 71¹⁶, 74⁹, 456², 556
- Скалистис С. (Σκαλίστης Σ.) 133⁶
- Скалцис П. И. (Σκαλτσῆς Π. Ι.) 133^{2, 5-8}, 134^{12, 13}, 135^{24, 27}, 136^(31, 33), 137, 149⁶¹, 557
- Соколов И. И. 62
- Соловьев В. С. 329^{сн.}
- Соловьев С. М. 488
- Сотиropулос X. Γ. (Σωτηρόπουλος X. Γ., Sotiropoulos) 133⁶, 136^(30, 34), 138, 139⁽⁴³⁾, 141⁸, 142¹², 143^{17, 18, 22}, 144³², 145^{33, 34}, 146^{40, 41, 46}, 149^{63, 64}, 152^{78, 80, 81}, 154^{91, 94, 95}, 155¹⁰⁰, 158¹¹², 159¹²⁰, 469⁵¹, 512, 557
- Стратановский Г. А. 489
- Стьернон Д. (Stiernon D.) 44⁷, 45⁹, 62, 556
- Сугдурис Г. 466³⁶
- Сырку П. А. 456²
- Тахо-Годи А. А. 312, 447, 498
- Терновский Ф. А. 512
- Тихомиров П. В. 313
- Тыжов А. Я. 226^{сн.}
- Успенский Ф. И. 136³⁵
- Фабриций И. А. (Fabricius) 46¹³
- Фанургакис В. Д. (Φανουργάκης Β. Δ.) 164⁽¹¹⁾, 165, 172¹, 556
- Феленковская И. В. 504, 510
- Феофан Затворник, свт. 5⁽²⁾, 28⁹³, 36^{сн.}, 37¹, 61, 77, 78^(сн., 4-6), 79¹⁰, 80, 81⁽¹⁴⁾, 82, 308^{9, 10}, 312, 313, 436^{сн.}, 510, 512, 552
- Филарет (Гумилевский), архиеп. 431³
- Филарет (Дроздов), свт. 311
- Фокин А. Р. 343⁷⁸, 507
- Фонкич Б. Л. 309^{сн.}
- Фохт Б. А. 488
- Хитров М. И., свящ. 72¹, 504
- Хоружий С. С. 552
- Хосроев А. Л. 436^{сн.}
- Христу П. К. (Χρήστου Π. Κ.) 163², 164-166, 168, 222²⁴², 229²⁶⁶, 230²⁶⁸, 233²⁸⁰, 244³²⁷, 251³⁷⁷, 272⁴⁷², 274⁴⁸³, 456², 556
- Черниговский В. Б. 51³⁷, 490
- Шалькхауссер Г. 53
- Шиша-Халеви А. 73^{сн.}
- Шленов В. Л. 41³²
- Шохин В. К. 47²³
- Шуфрин А. М. 490, 508
- Ювеналий (Половцев), архиеп. Литовский и Виленский 510
- Юнгеров П. А. 7, 39¹⁰, 127⁵²

- Alberigo G. 268⁴⁴⁹, 270⁴⁵⁹, 271⁴⁶⁷, 272⁴⁷³, 273⁴⁸⁰, 403²⁰, 513
 Allatius Leo *см.* Алляций Лев
 Allen P. 277⁵⁰⁷, 506
 Angelis-Noah, P. de 422¹²⁸, 491
 Angelou A. 509
 Angold M. 88⁵²
 Ashiotis H. I. 310¹⁶
 Assemani I. S. 24⁷¹, 118³, 410⁶⁰, 501
 Aubineau M. 62
 Azéma Y. 203¹⁵⁷, 512

 Bacht H. *см.* Бахт Х.
 Balfour D. *см.* Бальфур Д.
 Barbel J. 92¹⁵, 175²², 177^{32, 37}, 225²⁵⁰, 235²⁹⁰, 237³⁰⁶, 250³⁷², 259⁴⁰⁴, 261^{414, 417}, 265⁴³⁴, 279⁵²⁹, 281^{534, 539}, 287⁵⁶², 289⁵⁶⁹, 296⁶¹², 300¹¹, 405³¹, 494
 Bardenhewer O. 62
 Bardy G. 292⁵⁸⁵, 512
 Bartelink G. J. M. 25^{ch}, 468⁴⁶, 491, 510
 Beck H.-G. *см.* Бек Х.-Г.
 Bedjan P. 78⁶, 384²¹⁵, 505
 Bekker I. 44⁸, 254³⁸⁶, 488, 513
 Bernardi J. 402⁸, 493
 Berthold H. 24⁶⁸, 264⁴²⁶, 506
 Beyer H.-V. *см.* Байер Х.
 Blanc C. 329^{ch}, 510
 Bobrinsky B. 556
 Böhlig G. 18³⁵
 Boor, C. de 47²², 512
 Boter G. 30¹⁰⁶, 489, 490
 Brock S. 505
 Bulović I. *см.* Ириной (Булович), еп.
 Butler C. 25^{ch}, 510

 Callahan J. F. 245³³⁸, 275⁴⁹², 495
 Candal M. 299^{ch}, 511
 Canivet P. 25^{ch}, 511
 Cayré F. 62
 Ceresa-Gastaldo A. 158^{115, 117}, 249³⁶⁵, 507
 Christov I. 307¹

 Clément O. 61
 Constat N. 446⁷
 Conticello C. G. 449, 556
 Conticello V. 449, 556
 Courtonne Y. 153⁸³, 176²⁵⁻²⁷, 178⁴⁶, 289⁵⁶⁹, 402⁷, 492
 Couvreur P. 300¹¹, 489
 Cozza-Luzi J. 20⁴⁹, 511
 Cunningham M. *см.* Каннингэм М.
 Cupane C. 556

 Darrouzès J. 158¹¹³, 207¹⁷⁴, 511
 Daniélou J. 405³¹, 412⁶⁸, 495, 554
 Datema C. 277⁵⁰⁷, 506
 Dekkers E. 554
 Demetracopoulos J. A. 449
 Desmet J. 554
 Diels H. A. 282⁵⁴⁰, 488
 Dihle A. 47^{19, 21}
 Disdier M.-Th. *см.* Дидье М.
 Durand, G.-M. de 152⁷⁸, 508
 Fabricius *см.* Фабриций
 Follieri H. 509

 Gaar A. 554
 Gallay P. 92¹⁵, 175²², 177^{32, 33, 37}, 221²³³, 205¹⁶⁸, 225²⁵⁰, 235²⁹⁰, 237³⁰⁶, 250³⁷², 259⁴⁰⁴, 261^{414, 417}, 265⁴³⁴, 279⁵²⁹, 281^{534, 539}, 287⁵⁶², 289⁵⁶⁹, 296⁶¹², 300¹¹, 405³¹, 493, 494
 Gass W. *см.* Гасс В.
 Gautier P. 300¹¹, 509
 Geerard M. 554
 Gehin P. 329^{ch}, 500
 Girod R. 510
 Glorie F. 554
 Gouillard J. 136³⁵, 461²⁰, 514
 Graf G. 60
 Grumel V. *см.* Грюмель В.
 Guillaumont *см.* Гийомон
 Guy J.-C. 151⁷², 501

 Halkin F. 436^{ch}, 554
 Hall S. G. 239³⁰⁹, 508

- Hausherr I. см. Осэр И.
 Heath T. 282⁵⁴⁰, 488
 Heil G. 176²⁴, 231²⁷⁰, 245³³⁷, 252³⁷⁸,
 278⁵¹⁸, 316⁶, 326⁴¹, 331³⁶, 382²⁰⁶, 383²¹⁰,
 384^{218, 221}, 385²²², 398²⁶⁴, 461¹⁹, 499, 500
 Henry R. 44⁸, 513
 Henry P. 278⁵¹⁸, 489
 Holl K. 24⁷², 197¹³², 328^{сн.}, 501
 Hero A. C. 163², 298⁷, 493
 Hinterberger M. 449
 Hunger H. 556

 Irmscher J. 93²²
 Ivanka E., von 51³⁵
 Ivanova-Sullivan T. D. см. Иванова-
 Сулливан Т. Д.

 Jaeger W. см. Йегер В.
 Jones H. S. 555
 Jugie M. см. Жюжи М.

 Kaimakis D. B. 260⁴⁰⁷, 513
 Kapriev G. см. Каприев Г.
 Kambylis A. 141⁸, 511
 Kislinger E. 556
 Koder J. 141⁸, 511
 Kotter B. 182^{сн.}, 183⁷⁰, 187⁸⁷, 190^{99, 102, 103},
 197¹³², 252³⁷⁹, 253³⁸⁴, 255³⁸⁹, 261⁴¹⁶,
 262^{421, 422}, 273^{475, 476, 479}, 275⁴⁹⁴, 276⁵⁰³,
 277^{504, 506}, 283⁵⁴⁵, 287⁵⁶⁴, 289⁵⁶⁹,
 295^{598, 600}, 300¹¹, 303²⁶, 467⁴¹, 469⁵¹,
 474^{81, 82}, 502, 503
 Kotzabassi S. 314²⁴
 Koutsas см. Симеон (Куцас)
 Kranz W. 282⁵⁴⁰, 488
 Krausmüller D. см. Краусмюллер Д.
 Kresten O. 556
 Krumbacher K. 62

 Lacombrade C. 185⁷⁹, 490
 Lafontaine G. 300¹¹, 493
 Laga C. 197^{128, 130, 131}, 200^{146, 147}, 201¹⁴⁹,
 265⁴³⁵, 274⁴⁹⁰, 302²¹, 507, 511
 Laourdas B. 246³⁴⁷, 513

 Lamoreaux J. C. 176³¹
 Lampe G. W. H. 555
 Lendle O. 275⁴⁹⁷, 496
 Leroy-Molinghen A. 25^{сн.}, 511
 Liddell H. G. 555
 Lourié B. M. см. Лурье В. М.

 Makarios of Corinth см. Макарий
 Коринфский
 Malingrey A.-M. 245³³⁹
 Mansi I. 45¹¹, 328^{сн.}, 403²⁰, 513, 555
 Marriot G. L. 28⁹⁴, 506
 Matus T. см. Мэйтус Т.
 Mavromatis G. 314²⁴
 Mayerson Ph. 48²⁵
 McKenzie R. 555
 Metzger M. 439²⁵, 491
 Meyendorff J. см. Мейендорф И.
 Migne J.-P. см. Минь Ж.-П.
 Morel F. 179^{50, 51, 54}, 184⁷⁵, 185⁷⁷, 291⁵⁷⁹,
 292^{580, 581, 584}, 293^{586-589, 591}, 294⁵⁹², 505,
 506
 Moreschini C. 141¹¹, 142¹², 177³⁶, 196¹²⁵,
 200¹⁴⁶, 228²⁶², 234²⁸⁶, 235²⁹⁰, 240³¹⁷,
 256³⁹¹, 263⁴²⁴, 267⁴⁴⁰, 298⁶, 300¹¹, 302²¹,
 328^{сн., 49}, 383²⁰⁹, 385²²³, 393²⁵², 394²⁵⁴,
 473⁷³, 494, 495
 Mossey J. 234²⁸³, 300¹¹, 493, 494
 Musurillo H. 405³¹, 496
 Müller F. 180^{55, 58, 59}, 231²⁷¹, 234²⁸⁴, 238^{сн.},
 259^{405, 406}, 289⁵⁷⁰, 299⁸, 468⁴⁵, 495, 496

 Nadal Cañellas J. см. Надал Канье-
 лас Х.
 Nau F. 25^{сн.}, 501
 Neyt F. 422¹²⁸, 491
 Nicola, A. de 62
 Niggli Th. 62
 Nikodimos of the Holy Mountain см.
 Никодим Святогорец
 Noret J. 554

 Ossieur D. см. Осьер Д.
 Opitz H. G. 216^{217, 219}, 235²⁸⁸, 491

- Palmer G. E. H. 61, 83²⁵
 Papadopoulos-Kerameus A. *см.* Παπα-
 δοπουλο-Κεραμεύς Α.
 Pargoire J. 62
 Paschke F. 93²²
 Petit L. 62
 Petschenig M. 157¹⁰⁷, 504
 Phrantzoles K. G. 24⁷¹, 118³, 410⁶⁰, 501
 Pichery E. 157¹⁰⁷
 Pitra I. B. *см.* Πίτρα Ι. Β.
 Polemis I. 298⁷, 299^{ch}, 314²⁴
 Pontanus J. *см.* Πονταν Я.
 Preuschen E. 329^{ch}, 510
 Pruche B. 190¹⁰², 192¹¹², 240³¹⁶, 260⁴¹⁰,
 279⁵²⁷, 327⁴⁶, 492

 Rabe H. 270⁴⁶²
 Regnault L. *см.* Ρενьо Л.
 Rehm B. 93²²
 Reiter S. 225²⁴⁹, 501
 Rhein E. 231²⁷¹, 266⁴³⁷, 296^{607, 609, 610}, 495
 Rigo A. *см.* Ρίγο Α.
 Riedinger R. 45¹¹, 513, 554
 Ritter A. M. 182^{ch}, 65, 67, 197¹²⁹, 201¹⁴⁸,
 209¹⁸⁰, 227²⁵⁹, 249³⁶⁸, 251³⁷⁵, 268⁴⁴⁹,
 270⁴⁵⁹, 271⁴⁶⁷, 272⁴⁷³, 273⁴⁸⁰, 355⁹⁵,
 403²⁰, 474⁷⁷, 499, 500, 513
 Rorem P. 176³¹
 Rosen H. B. 270⁴⁶², 489
 Rougé J. 510
 Ruggieri V. 61

 Saffrey D. 300¹¹, 489
 Saugot J. M. 60
 Savile H. 227⁵⁰⁷, 506
 Schabel Ch. 449
 Schwartz E. 203¹⁵⁷, 328^{ch}, 512, 513, 554
 Schwyzler H.-R. 278⁵¹⁸, 489
 Scott R. 555
 Sherrard Ph. 61, 83²³
 Sinkewicz R. *см.* Синкевич Р.
 Snowden F. M. 47¹⁹
 Sotiropoulos *см.* Σοτιροпуλος Χ. Γ.
 Spanmüller J. *см.* Πονταν Я.

 Spanneut M. 30¹⁰⁶, 489, 490
 Spetsieris I. (Σπετσιέρης Ι.) 78⁶,
 101^{ch}, 152⁷⁷, 384²¹⁵, 402^{11, 12}, 505
 Steel C. 197^{128, 130, 131}, 200^{146, 147}, 201¹⁴⁹,
 265⁴³⁵, 274⁴⁹⁰, 302²¹, 507, 511
 Stegmann A. 235²⁸⁹, 491
 Stiennon D. *см.* Стьернон Д.
 Suchla B. R. 176²⁹, 189⁹⁸, 194¹¹⁹, 201¹⁴⁸,
 209¹⁸⁰, 227²⁵⁹, 240³¹³, 247³⁵¹, 249³⁶⁷,
 250³⁷³, 258³⁹⁸, 273⁴⁷⁶, 284^{547, 548}, 296⁶⁰⁵,
 350⁹³, 384²¹⁷, 461¹⁹, 462²², 498, 499

 Touraille J. 61
 Trapp E. 555

 Uthemann K. H. 490

 Van den Ven P. 19⁴³, 501

 Ware K. *см.* Καλλιστ (Уэр)
 Westerink L. G. 246³⁴⁷, 300¹¹, 489, 513

 Zacharopoulos *см.* Ζαχαρόπουλος
 Γ. Θ.
 Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. (Zacharou-
 los) 469⁵¹, 512
 Κοντογιάννης Α. 556
 Μαντζαρίδης Γ. Ι. 62, 556
 Ματσούκας Ν. 556
 Μπούλοβιτς Εϊ. *см.* Ириней (Булович)
 Παπαδόπουλος Σ. 309¹³, 449²⁰
 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. *см.*
 Παπαδοπουλο-Κεραμεύς Α.
 Παπαευαγγέλου Π. 556
 Σκαλίστης Σ. *см.* Скалистис С.
 Σκαλτσής Π. Ι. *см.* Скалцис Π. Ι.
 Σπετσιέρης Ι. *см.* Spetsieris I.
 Σωτηρόπουλος Χ. Γ. *см.* Σοτιропу-
 лос Χ. Γ.
 Φανουργάκης Β. Δ. *см.* Φανургаκис
 Β. Δ.
 Χρήστου Π. Κ. *см.* Χρίсту Π. Κ.
 Ψευτογκᾶς Β. *см.* Псевтонгас Β. С.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ¹

- Акиндинысты 186, 204, 456–460, 463–465, 475
- ангел, -ы 14, 21, 36, 57, 147
- суть сущности и ипостаси 257
- умные природы по сущности просты, а по энергиям разнообразны 461
- созданные в вечности, имеют временное начало 257–258
- тела из материи и идеи 462
- не знают сущности Бога 349
- не причастны сущности Бога 301
- причастны энергиям Божиим 253
- светом для них является Бог 300
- могут видеть нетварное 300
- зрят светлость Божественной пресущественности 231
- видят лицо Божие 375
- каким образом видимы 470
- пища ангеловидная 390
- кормилица А. — любовь 422
- ангелу подобен, -ны:
- любомудрый муж 380
- предающиеся безмолвию 349
- монахи 407
- обоженный ум 420
- человек бывает А. на земле 375
- человек по благодати превосходит А. 365
- недомыслимое для А. видят созерцательные умы 357
- Апостол (книга): порядок келейного чтения 438
- ариане, арианство 209, 216, 245, 247, 251, 288, 303
- см. также полуариане; ИУ (Арий)
- аскеза 24
- см. также подвизание
- Бдение 119, 121, 123, 154, 155, 409, 413
- безбожие -ный, -ник 183, 185, 187, 193, 224, 226, 227, 237, 271, 274, 280, 292, 299, 304, 474
- безбоязненность 35
- безгневие 22
- безмолвие, спокойствие 32, 33, 55, 92, 99, 125, 207, 213, 217, 224, 329, 333, 338, 345, 346, 349, 350, 355, 360, 366, 382, 384, 401 слл.
- недомыслимое 359
- есть удаление от чувственного 404
- начало очищения души 402
- предающиеся Б. подобны ангелам 349
- см. также молчание
- безразличие 123, 129, 145, 343
- бес, -ы (демоны) 11, 17, 23, 25, 29, 30, 34–36, 55, 404
- по природе сильнее людей 412
- не знают мыслей людей 57

¹ Составлен А. Г. Дунаевым. Охватывает только оригинальные тексты почти без учета имеющихся в них цитат. Предисловия и приложения учтены минимально. Сокращение ИУ отсылает к Именному указателю.

- мешают людям 56, 437
- злокозненность 410
- досаждают вождением и гневом 121
- искушает движением плоти 437
- боятся молитвы 57
- беседа с братией и приходящими 125
- беспристрастие 95, 99, 420, 421
- бесстрастие 16, 22, 58, 126, 128, 340, 346, 411
- бестелесный, -ость 23, 457, 467
- благо -а, добро 11, 13, 34, 95, 120, 146, 315, 319, 331, 418
- первое 12, 14
- сверхъестественные 358
- благ только Бог 465 по существу 22, 331
- есть Бог 124, 365
- от Бога, через Бога и в Боге 420
- от созерцания Бога 416
- одно 337, 338, 397
- приобретенное 33
- благоговение 16, 18, 33–35, 381
- притворное 218, 220, 278
- благодать 31, 35, 386, 390, 468, 470 слл.
- нетварна 174, 205, 301
- исходит от Отца 205
- отлична от Святого Духа 471
- неотделима от сущности 283
- делима и измеряема 472
- обитает в достойных 198
- наитствовала на Богородицу и апостолов 472
- просветительная 365
- просвещающая 381
- врождаемая 471
- соединение с умом 388
- духовные дары Б. 470 слл.
- от безмолвия 413
- от духовной жизни 418
- отвергающий Б. отвергает бытие Божие 185
- по акиндинистам, есть Сын и Дух 205, 304
- по мнению еретиков, тварна 174, 191, 192, 303
- по мнению Акиндина, ни тварна, ни нетварна 185
- решение о Б. Собора 1341 г. 213
- благодеение 17, 22
- благожитие 30
- благость 22, 29, 119, 122, 124, 175, 181, 189, 193, 249, 251–253, 266, 280, 283, 285, 296, 300, 301, 323, 330–332, 337, 355, 357, 367, 368, 380, 396, 397, 465, 466
- все вещи причастны Б. Божией 251
- благочестие 16, 17, 19, 33, 205, 206, 212–218, 220, 230, 236–238, 241–244, 268, 271, 286, 293, 301, 391, 413, 418, 452, 454, 459
- блуд 18, 23, 121, 156
- Бог
- един и прост 194, 196, 197, 218, 239, 242, 291, 318
- триипостасный 11, 176, 194, 198, 204, 237, 240, 300, 321, 339, 363, 372, 382
- см. также Троица
- Отец 11, 23, 460
- сущность и энергия различны в Б. 456 слл.
- выше и ниже по сущности и энергии как по причине и следствию 286
- сущность Б. незрима 406
- каким образом видим 267 сл.
- непостижим, непричастен, незрим, безымянен 175
- непостижим и постижим 397, 398
- безымянен по сущности, именуется по энергиям 463

- именован так от созерцания 316⁽⁵⁾, 328⁽⁴⁸⁾
- непостижим по существу 366
- познается только по энергиям 185
- познание 403
- свойства 367, 393
 - выше всего 367–369
 - Творец 368
 - творит посредством энергии 476
 - прост 465
 - всемогущ 297
- недр Божии 387
- воля 459–460, 462
- сила (потенция) 460, 461
- обитает только в святых 302
- *см. также* Дух, божество, промысл, свойства, созерцание, сущность, энергия и др.
- Боговидение, боговидцы 203, 284
 - *см. также* созерцание Бога
- богомилство 136, 137
- богопознание (познание Бога, Единого) 224, 294, 332, 336, 380, 381, 384, 395, 402, 418
- богословие 214, 294, 388, 389, 398
 - положительное и отрицательное 181, 182, 201
 - общепринятое 256
 - новоявленное 191
 - молитва с Б. 158
 - тайны 362, 383
- богослужение 127
 - время, продолжительность и распорядок 435 слл.
- боготворящий 36, 174, 185⁽⁸¹⁾, 186, 191, 197, 209, 211, 213, 227, 239, 240, 249, 295, 296, 300, 304, 375,
- богоявление, -я 224, 466, 468
- бодрствование 119, 120
- божество 463, 464, 474
 - одно, разделяется нераздельно и соединяется раздельно 236
 - просто 227, 239
 - что называется Б. 300
 - сущность и энергия именуются Б. разным образом 239
 - обвинение в адрес Паламы в введении двух божеств 223–224, *см. двубожие*
 - по Акиндину, равным образом пребывает во всех 202–203, 208
 - еретическое утверждение о самоипостасных и неравных Б. 297
 - *см. также* сущность, энергия
- боязнь, робость 16, 21
- смерти 26
- греха 58
- Варлаамиты 196, 214
 - *см. также* ИУ (Варлаам)
- ведение 151, 338, 413, 417, 420, 422
 - Бога 120
- великодушные 368, 419
- вера 20, 32, 118, 121, 154, 206, 271, 310, 322, 378, 379, 385, 388, 396, 401, 403, 406, 418–420
 - словесная и сущностная 405
- вериги 123
- веселие 36, 154, 332, 336, 371, 396, 399, 408
 - божественное 355, 365
 - духовное 408
 - истинное 335
 - небесное 338
 - непрестанное 39
 - отрадное 387
 - светлое 355
 - чистое 357
 - ума 392
 - душевное 393
- вкушение, вкушать 376, 391, 440
 - единоначального свойства 334
 - единовидного наслаждения 364
 - небесного 343

- духовное 377
- духовной манны 390
- плодов духовного разума 359
- будущих благ 379
- Царствия Божия 356–357, 409
- таинств 391
- от благодати 414
- чувственное 390
- поздно, мало, разнообразно 24, 25
- однократное всю неделю 439
- однажды в среду и пятницу 439
- неоднократное 439
- внимание 91, 97, 145, 362, 406, 410, 412
- вожделение, -ваемое 12, 22, 27, 29, 32, 55, 56, 58, 121, 125, 282, 332, 419
- вожделеющее начало 17, 22, 27, 28, 55, 100¹²⁶, 118, 119, 122
- божественное 92, 142
- воздержание 12, 22, 28, 30, 31, 33, 55, 56, 120, 124, 127, 440
- постоянное 440
- полное 440
- всецелое 119
- крайнее 12
- посильное 127
- привычное монахам 24
- общее 30
- чувственное 30
- мысленное 30
- от вина 440
- есть уда вожделения 28
- воипостасность см. ипостась
- воля (βουλή), воление (βούλησις, τὸ βούλεσθαι), желание (θέλησις), хотение (θέλημα) Божие 15, 22, 29, 30
- есть природная энергия Бога 179
- присуща сущности 293
- отлична от сущности Божией 184–185, 292, 303
- воображение 319
- восторг 358, 359, 362, 365, 374, 379, 399, 407
- божественный 387
- духовный 366
- великий 394
- невыразимый 396
- всеяние 25
- Гимны (песнопения) божественные 140 слл.
- гнев, гневливость 12, 16, 17, 20, 27, 32, 41, 55, 98, 100, 119, 121, 156, 410, 419
- гордость, гордыня 19–21, 55, 92, 118, 123, 280
- грех, -и 19, 30, 56–58, 91, 123, 155, 156, 326, 333, 404, 408, 411, 463, 467
- является тьмой 419
- прощение 40, 127
- очищение от г. 405
- память о Г. 125
- греху противостоит трезвение 91
- ненависть к Г. 121
- вряд ли возможен для стяжавших божественную любовь 419
- грехопадение 54, 216, 372, 467
- Дарование 31, 149, 334, 337, 373, 453
- дары: благодати 470 слл.
- движение, порыв 27, 28, 261, 262, 316, 317, 323, 324, 337, 387, 389, 421, 458
- сущностное 474
- прирожденное 255, 262
- ума 317, 318, 338, 342, 350, 352, 353, 387, 397
- стройное 326
- безрассудное 125
- нецелесообразное 337

- греховное 336
- страстное 55
- противоестественное 17
- срамное 78
- телесное 127
- плоти 437
- конец Д. 323
- двубожие 174, 193, 211, 213, 218, 219, 223, 224, 225–227, 229, 231, 234, 235, 238–241, 246, 262, 290, 297, 299, 301
- действие 13, 29, 30, 32, 142, 316, 321, 352, 353, 368, 387
- Духа 373, 382, 388, 389, 422
- благодати 382, 390
- праведное 23
- дурное 33
- злое 346
- до и после созерцания 326
- ремесленное 476
- *см. также* энергия
- делание 77, 123, 158, 343, 348, 412
- ума 24
- нет больше Д., чем молитва 151
- предел 14
- внутреннее 77
- духовное 453
- молитвенное 151, 453
- светородное и сладостное 96
- сокровенное 122
- хранение сердца 97
- телесное 24, 119
- демоны *см.* бесы
- диавол (сатана) 18, 36, 126, 146, 147, 372
- дух бесплотный 411
- более сильной природы, чем наша 411, 412
- может быть уничтожен только Богом 413
- обрел безнаказанную свободу после изгнания человека из рая 85–86
- мрачен 410
- не знает, что у нас в уме 18
- враг людей, воюющий с ними 126, 411, 413
- три главных помысла Д. против человека 36
- искушения 36, 345
- служители Д. 149
- тайные нападения 411
- боится молитвы 410
- поражение 345
- добродетель, -и 12, 23, 26, 27, 29, 31, 32–35, 54, 97, 118, 119, 124, 126, 388
- мать Д. — молитва 152
- вершина 124
- венец (царица) всех Д. — любовь Божия 144, 420
- конец их — Бог 441
- исправление 15, 16
- лучшее 15, 17, 27, 32–33
- избыток, недостаток и середина 123
- соразмерность в Д. 126
- частные и высшая 121
- четыре главные Д. души 345
- разумной, волевой и вожделевающей частей души 118, 119
- практические 56
- нужны для знания творений 158
- добромыслие 20
- добросердечие 419
- доброта 315, 422
- долготерпение 119, 122, 345
- дурной 18, 27–29, 35
- дурно поступающий 19
- Д. действие, злодеяние 17, 33
- Дух Святой 11, 22, 35, 310⁽¹⁶⁾, 315, 337, *passim*
- не причаствуемая Ипостась 470 слл.
- причаствуема не сущность Д., а энергия 231

- нетварен 472
- свойства 282
- все наполняет по сущности 281
- присутствие во Христе 198
- изливается только на святых 301
- данный апостолам в Пятидесятницу был не ипостасью, а благодатью 192, 301, 472
- душа 15–17, 20, 21, 23, 28–30, 33, 365
- предсуществование (по Платону) 252
- не есть «вдунутое дыхание жизни» 470
- как подобие Троицы 339, 340
- трехчастность 55, 118, 419, 339, 440
 - рассматрительная часть 392
 - разумная часть 362
- три начала в себе и три вне себя 344
- четыре главные добродетели 345
- око Д. есть ум 340, 343
- взор Д. 214
- способности (силы) 463
- память 374
- нуждается в словах 348
- духовный мир 373
- ценнее тела 158
- очищение 361
- чем убеляется и во что облачается 152
- достойная 276, 302²²
- мир душевный 373
- восторг 346, 359, 362
- наслаждение 358, 376
- украшение 365
- обожение 281, 328, 371
- созерцание
 - истины 377
 - лица Божия 373

- окрашивается в цвет Логоса 328⁵⁰
- вред 211, 239, 280
- смерть 403

Евангелие: порядок келейного чтения 437

евномиянство 192, 204

— см. также ИУ (Евномий)

Евхаристия 138³⁹

— претворение Даров благодатью 473

единение 13, 175, 236, 276, 376, 392, 408, 421

— с Богом (Единым) 126, 198, 319, 328, 329, 341, 346, 347, 351, 362–364, 366, 380, 394, 395, 421, 451

— духовное 319, 390, 399

— мысленное 391

— любовное 420

единовидный, -но 24, 333, 338, 342, 350, 352, 371, 382, 387

— Единое 357, 382

— соединение с Единым 327, 331, 336, 341

— сокровенность 355, 356

— ум 366, 371

— простота 359

— основание 335

— положение 338

— устройство 340, 346, 371

— деятельность 334

— устремление 375

— представление 375

— знание 14

— разумение 388

— истина 389

— созерцание 320, 347, 354, 356, 363, 366, 369, 371, 387

— наслаждение 364

— свет 355

— просвещение 362

Единое 319–398 *passim*

- есть причина всего 336
- выше несозданных умопости-
гаемых существ 343
- и единица 341
- созданное 333
- единообразный, одного образа
жизни 12
- единство 12
- Бога 218, 251, 465
- двух природ Христа 458
- ума 320
- веры 375
- ересь, -и 70, 73–74, 452, 457, 458,
460, 465
- Е., в которые впадают против-
ники Паламы 183–205
- контактные зоны между Е.
и православием 137
- см. также акиндинисты,
арианство, богомилство,
варлаамиты, евномиянство,
латинумудрствие, манихейс-
тво, мессалианство, моно-
фелитство, монофизитство,
моноэнергизм, несторианс-
тво, платонизм, полуариане,
савеллианство, теопасхизм;
ИУ (Арий, Аэтий, Варлаам,
Гонорий Римский, Григорий
Акиндин, Димитрий Кидо-
нис, Диоскор, Евагрий, Евно-
мий, Евтихий, Иоанн Калека,
Иоанн Кипариссиот, Ирина
Хумнена, Исаак Аргир, Мака-
рий Антиохийский, Маке-
доний, Маркелл Анкирский,
Несторий, Никифор Григора,
Ориген, Павел монофелит,
Павел Самосатский, Петр Кон-
стантинопольский, Петр Гна-
фей, Петр Трусливый, Пирр,
Прохор Кидонис, Савеллий,
Семир, Сергей Константино-
польский, Тертуллиан, Феодор
Дексий, Феодор Фаранский,
Фотин)
- еретики 212–213, 215, 216, 218,
220, 225, 227, 229, 249, 457, 458,
460, 465, 467, 475
- Желание, -я 24, 26, 29, 103, 118,
346, 395, 396, 398, 421, 460, 474
- есть энергия природы 187, 263
- Божие см. воля
- совершенное 399
- небесное 42
- ангелов 462
- венец (конец) Ж. 328, 329
- страстные 29
- самопроизвольное 146
- собственное (свое) 123, 125,
319, 346, 376
- отсечение Ж. 121
- женщины
- исповедь и свидания с мона-
хами 128
- одержимые 128
- Забвение 118, 120, 141, 230
- зависть 27, 119, 127, 128, 269, 372,
410, 411
- закон: писанный и неписанный
408
- заповедь, -и 22, 24, 36, 54, 57, 122,
124, 126, 127, 129, 142, 331, 334,
407, 409, 411, 412, 416
- божественные 215
- боготворящие 36
- полнота 74
- правота 372
- первая из всех 142
- хранители 332
- знание 31
- научение 31
- исполнение 16, 17, 73, 123, 126,
392, 406, 417, 453
- отчасти 434
- преступление 85

- отвержение 20
- зло, злоба 12, 13, 17, 20, 23, 54, 124, 173, 269, 297, 390
- ближнему 22
- бесовская 100, 410
- злопамятство, злопамятность 17, 20, 27, 32, 119
- злословие 19, 29, 119, 180, 202
- знание 14–16, 27, 32, 42, 54, 56, 118, 249, 321, 338, 349, 363, 374, 393, 406, 464
- выше 3. тайное неведение 348
- превысшее 348
- божественного 388; *см. также* богопознание
- единовидное 14
- несложное 126
- неложное 126
- духовное 394
- созерцательное 395
- сущностное 18
- сущего (сущих) 12, 140, 158, 159, 224, 383
- творений 158
- 3. мудрости 379
- мудрость 3. 385
- свет 370, 384
- сокровища 336
- досточудные 343
- три рода 14
- научное 35
- соответствующее практике 27
- философское 224
- заповедей 31
- лжеименное 158
- Идолослужение** 21, 336
- имя, имена 182–183, 276, 454, 463
- Бога 141, 289, 328, 417, 418
- превыше всякого имени 367
- Господа 40
- Иисус 545
- божества 180, 288, 289
- природы и сущности 283, 289
- именование Адамом существ 467
- перенос 266
- ипостась 14, 73, 74, 178–180, 188, 192–194, 197–199, 204, 218, 219, 230, 237, 240, 243, 246, 253, 254, 257, 282, 287, 289, 293, 301–304, 452, 457, 466, 470
- триипостасный *см.* Бог триипостасный
- самоипостасный 180, 181, 204, 297
- воипостасность, воипостасный 12, 177, 178, 180, 204, 234, 235
- Духа отлична от благодати 471–472
- *см. также* свойства исихазм 5, 80–81, 138, 310, 311⁽¹⁷⁾, 432, 433
- исихия 54, 125
- искушение, испытание 29, 33, 35, 37–39, 41, 42, 49, 56, 57, 120, 122
- исповедь 119, 127
- кающихся женщин молодыми монахами опасна 128
- истина 212, 342, 382, 418
- божественная 318, 362
- высочайшая 367
- первая есть простая и единая 378
- есть единое 321
- зримая в собранном виде 362
- единовидная 389
- умозрительная 370
- сложная и простая 377, 378
- три свидетельства об И. 377
- Келья** 99, 100, 119, 125, 128, 129, 140, 349, 409, 411, 434, 437, 439, 441
- коленопреклонения 436–438
- корыстолюбие 21
- красота, -ы 332, 334, 387, 397, 405

- самая верховная есть Бог 365, 366
- Единого 352
- вытекает из Единого 336–337
- сверхсовершенная 190
- наивысшая 365, 366
- превосходная 353
- необъятная 364
- неизреченная 355
- невещественная и несложная 357
- несравненная 394
- непостижимая 335
- превосходящая разум 332
- божественная 279, 350, 356, 372, 387, 408, 414, 419, 420, 422
- лица Божия 371, 373, 399
- божественных словес 21
- единства 12
- созерцания 346
- ума 343
- доступная чувствам 358
- творения 175, 285, 315
- небесные 92
- будущего века 222
- Крещение 144
- кротость, кроткий 12, 16, 23, 33, 34, 119, 122, 361, 397
- Лакомство, прожорство 24, 33
- латинумудрствие 192, 301
- лжеподозрительность 20
- лжешуметь 18
- логосы, разумные основания 12, 18, 54, 58
- лукавое, дурное 11–14, 378
- злоначальник (сатана) 215, 410
- духи 104, 302, 372
- настоящий век 95
- произволение 223
- мысли, помыслы 126, 156
- мнение 210, 222, 280, 286
- поступки 378
- ереси 182, 215, 217, 218
- источник 223
- сочинения 220, 221, 230
- догматы 279
- любовь 74, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 154, 319, 331–335, 405, 420, 421
- Бог есть Л. 422
- Божия — венец всех добродетелей 144
- божественная 379, 398, 414, 418
- Бога 399, 407
- к Богу 382, 407
- к Единому 340
- к Творцу 335
- есть похвальная страсть 414
- есть дар Отца через Сына во Святом Духе 418
- совершеннейшая 441
- дочь созерцания 417
- царица всех добродетелей 420
- кормилица ангелов 422
- к прекрасному 337
- духовная 120
- есть духовное противоядие 418
- к ближнему 418, 419
- к детям 335
- взаимная 127
- к міру 16, 119
- к телу 16, 24
- призрак любви 421
- Манихейство 50, 169, 193, 195
- см. также ИУ (Мани)
- манна духовная 376, 390–391
- медлительность 156
- мессалианство, мессалиане 82, 136, 137, 169, 186, 281, 302
- мечтание, -я 128, 389
- милостыня 55, 122, 127
- на что следует тратить 129
- милость 119, 150
- Бога 19, 22, 28, 32, 39–41, 86, 154–156, 381, 387, 388, 453

- мир 7, 12, 33, 120, 124, 126, 148, 150, 159, 296
- Божий 359, 393
 - духовный 373
 - сердечный 377
- мір 7, 16, 17, 20, 38, 129, 140, 382, 404, 458
- мірской 17, 33, 34, 54, 119, 123, 126, 152, 399, 403, 408
- мнение 15, 266–342 *passim*, 457, 460, 461, 464
- многобожие 192, 193, 218, 219, 229, 290, 301, 304, 372, 475
- многое (филос.) 179, 316, 322, 324, 332, 336, 341, 342, 371
- моление 17, 96, 120, 320
- молитва 33–35, 56, 77 сл., 119, 122, 125, 140 сл., 154, 344, 345, 355, 411, 412
- нет больше делания, чем М. 151
 - есть ведение и созерцание 151
 - мать добродетелей 152
 - постоянная 435
 - усердная 121, 407
 - чистая 104
 - помощь благодати 120
 - последовательность (чин) 101 сл.
 - отличие от псалмопения 102
 - воображение при М. 104
 - искусный проводник при М. 121
 - чем услаждается 152–153
 - о чем следует молиться 129
 - разница в М. 151
 - внешние приемы 77 сл., 99 сл.
 - три способа 91 сл.
 - Иисусова (умная) 67 сл., 78 сл., 136–138, 436–438, 450 сл.
 - и прочие молитвословия 142 сл.
 - разные формулы, варианты 155–156, 453
 - древнерусское толкование 82, 138
 - попускает сатану 410
 - препятствие в богослужебных М. от служителей диавола 149
 - и ереси 136
- молчание 336, 345, 347–349, 354–357, 360–366, 388, 390, 406, 410
- богословствующего ума 329
 - трехдневное 127
 - вред от М. 217
 - см. также: безмолвие; *Указатель цитат* (Еккл. 3, 7)
- Монада 11, 22
- монах, -и 24, 35, 37 сл., 56–58, 101, 118, 124, 125, 127, 128, 140, 210–213
- подобны ангелам 407
 - самоотеческий 280
- монофелитство 69, 70, 190, 220, 303, 304
- монофизитство 46¹⁶, 68, 69, 72³, 209, 219–220, 303, 452
- моноэнергизм 67, 69, 70
- мрак, тьма 13, 26, 214, 344, 351, 352, 360, 363, 403, 404, 410, 411, 413, 422
- божественный 182^{сн.}, 398–399
 - таинственный 369
 - пресветлый 398
 - причина 374, 403
 - духовный 398
 - сердечный 100, 389
 - ума 94
 - неведения 353
 - страстей 342, 411
 - мечтания 389
- мудрость 17, 56, 126, 319, 345, 379–382, 385, 387, 393, 405, 414, 420
- Бог есть М. 459, 465
 - Божия, божественная 358, 369, 374, 375, 466, 470
 - премудрая 367

- духовная 365
- ума 418
- седин 103
- суетная 475
- *см. также* премудрость
- мужество 19, 23, 31, 36, 119, 122, 125, 154, 345
- мысль 12, 16, 23–25, 27, 60, 325, 332, 350, 353, 363, 438
- мышление 322, 334, 349, 353, 367, 381
- М. Бога есть энергия 181–182
- Ум (Единое) свыше М. 339, 346, 347, 351, 377
- ума 341–342, 353, 396
- ум, ставший превыше М. 353, 354, 357, 364, 370
- переход от чувства к М. 379
- приостановка 336
- покой 338
- искаженное 217
- помрачение 344

- Нагота** 123, 154, 467
- ума 378
- надежда 21, 121, 123, 215, 268, 319, 368, 372, 388, 403, 419, 434
- надмение 40, 122, 123, 475
- наказание 29, 39, 118, 156, 172, 221, 273
- духовное 126
- вечное 125
- наслаждение, -я удовольствие, -я 17, 21, 22, 25, 27, 29, 33, 121, 146, 315, 343, 344, 353, 358, 374, 378, 394, 408, 410
- божественное 332, 372
- преестественное 386
- единовидное 364
- нетленное 371
- непреходящее 359
- невыразимое 147, 335, 387
- сильное 398
- совершенное 399
- умственное 357
- неизъяснимое 39
- величайшее 357
- дивные 370
- вечное праведников 298
- будущих вечных благ 379
- ангелов 366
- души 376, 379, 420
- сердечное 358, 374
- мирские 17, 33
- вещественные 22
- безрассудное 22
- страстное 22
- едой 25
- настоятель 29, 123, 436
- небрежение 119, 120, 125, 145, 156, 344
- неведение 91, 118–120, 130, 207, 316, 318, 321, 337, 338, 348, 352, 353, 376
- неверие 118, 268, 378
- невоздержанность 119
- невозмутимость 12, 22, 29
- недвижимость 323, 364, 458
- незлобивость 119
- неипостасный, несубстанциальный 12–13, 457
- ненависть 24, 27, 30–32
- непамятозлобие, незлопамятность 23, 32
- непопечительность 99, 119, 125
- неразумие, неразумный, -я 22, 118, 130, 243, 290, 372, 415, 460
- рассудок 193
- мысли 30, 250
- порывы 27
- стремления 29
- вещи 99, 461
- животные 148, 339, 463
- жизнь 463
- пост 25
- несуществующий 11
- несребролюбивый 12
- несториканство 46, 202¹⁵⁴, 219

— см. также ИУ (Несторий)
 нестяжательность 121
 нищета, нищие 15, 129, 145, 153,
 346, 434

Обжорство 123

обожение 54, 186–187, 197–199,
 201, 209, 216, 231, 239, 250, 265,
 268, 281, 285, 298, 299, 302, 329,
 340, 358, 371, 375, 379, 381, 384,
 385, 395, 398, 402, 408, 409, 418,
 420, 454, 473–475
 — ангелов и людей малой час-
 тью энергии Божией 198
 — действием, а не сущностью и
 не ипостасью 282
 — людей и Христа согласно
 Акиндину 198–201
 одежда, -ы 33, 40, 96, 154
 одержимый, -ость 92
 — безмолвием 366
 — великой страстью любви 298
 — страстями 12
 — пороками 19
 — беспечностью 346
 — нечестиями 208
 — бесами 128
 озарение (осияние)
 — божественное 332, 356, 363
 — духовное 330
 — тайнами созерцаний 374
 — искровидное 360
 освящение 406, 411, 420
 осуждение 18–20, 39, 40, 156, 213,
 404
 — себя (самоосуждение) 31, 37
 — соборное 210, 211, 218, 220, 224
 осуществить, привести к
 бытию 13–14
 осязаемый, чувственный 12, 13,
 26, 27, 30
 отдохновение 317, 318, 361, 370,
 395
 — сверхъестественное 369

— неказанное, неизреченное
 371, 386
 отдых 123, 370
 отец духовный, духовник 95, 96,
 118, 120
 отклонение 13–14, 30, 32–33
 отшельничество 93, 119

Памятозлобие 20, 122

память
 — души 374
 — о смерти 16, 125
 — о прежних грехах 125
 — о Спасителе 143, 156
 первообраз 335, 340, 366, 409
 песнопение 148, 149
 — есть жертва Богу 150
 — тайное 359
 печаль 12, 17, 20, 27, 37, 121, 122,
 399

Писание см. Священное Писа- ние

пищененавистничество 24
 платонизм 118³, 169, 193, 252, 459
 — см. также ИУ (Платон)
 плач 37, 41, 126
 плод, -ы 27, 104, 158, 455, 460
 — обожения 321
 — духовные 124, 373, 417, 419
 — божественной мудрости 375
 — умиротворения 414
 — уст 143
 — бесовский 286
 плотский 25, 390, 421, 467
 подаяние, -я 128, 403
 подвижники, подвижничество
 122, 123, 343, 378, 441
 — древние 409
 — три разряда 390
 — мужество 125
 подвижание, -я 12, 17, 18, 20, 24,
 25, 30, 31, 35, 86, 97, 100, 118–
 120, 122, 123, 126, 292, 390, 455
 — душевные и телесные 120

- подчинение 119, 123
 - совершенное 29
- познавательность 16, 33, 370, 371, 385
- познание 15, 54, 55, 354, 357
 - Бога (Единого) 159, 332, 336, 380, 381, 384, 390, 395, 402, 415, 418; *см. также* богопознание
 - таинственное 338
 - пресветлое 365
 - манна П. 39
 - недостижимость 398
 - умственного 379
 - истины 221, 342, 362
 - своей немощи 15
- покаяние 31, 56, 58, 127, 153, 402
- покой 38, 58, 315, 317, 320, 332, 335, 336, 346
 - Божий от творения 366
 - духовный 371
 - истинный 386
 - дивный 393
 - обоживающий 405
 - возвысившихся в созерцании 410
- полуариане 179
- помысел, -слы 19, 28, 35, 36, 93, 95, 98, 100, 103, 104, 123, 125, 126, 156, 410
 - страстные 126
 - откровение 127
- поползновение, скольжение 16
- порок, -и 13, 17, 19, 54, 55, 118–120
 - воюет против себя 12
 - не имеет сущностного бытия 12
 - виновник П. — сатана 372
 - есть уклонение ума от добра 13
 - возникают из-за утраты добродетелей 118
 - частей души 118, 119
 - явный 20
- случайный 40
- порыв *см.* движение
- послушание 57, 95, 96, 119, 121, 126, 280
 - есть повиновение без рассуждения 29
- пост, пощение 24–25, 55, 119–121, 123, 127, 154, 345, 410, 439–440
- похвальба 32–33
- правда 218, 221, 345
- праведность 23, 39, 40, 126, 296
- практика 26, 27
- превозношение 19
- превосходство 140, 155, 193, 201, 243, 247, 248, 250, 251, 266, 273, 298, 332, 364, 368
- предание
 - церковное 123
 - святых 211, 241, 454
 - молитвы 451
- предведение 175, 195, 246, 248
- презрение
 - к материальному и славе 122
 - всего сущего 364
- прелесть, обольщение 92, 95, 128, 222, 230
 - тайная 31
 - дьявольская 93, 203
 - многобожия 229
 - самообольщение 389
- премудрость 16–18, 55, 58, 140, 193, 251, 285, 301, 380, 397, 398
 - Единое превыше П. 355
 - Сын Божий есть П. 177, 180
 - неизреченная 475
 - мирская 54
 - *см. также* мудрость
- природа 12–14, 16, 18–19, 26–28, 32, 73, 74, 144, 151, 174 *слл. pas-sim*
 - Бога
 - тождественна сущности Божией 183, 253
 - отлична от желания 263

- не существует без энергии 184
- получает названия энергий 283
- невидима 225
- ничто не причастно божественной П. 262
- по мнению Акиндина, одна только П. Б. нетварна 180–181
- еретическое мнение о трех природах Христа 298
- Фаворского света 167, 298⁷, 466 слл.
- см. также сущность причастуемое 208, 225, 231, 249, 250, 253, 266, 285
- причастие 250, 274, 316, 337, 382
- Духа 318, 360, 369, 370, 379, 385, 393
- причастия (богосл.) 193, 249, 250
- причащение 57, 441
- Святых Таин 144
- Фаворскому свету 138
- произволение 120, 143, 145, 349
- для чего дано было Адаму 146
- промысл Божий 31, 39, 55, 175–177, 180, 189, 216, 227, 249, 250, 296–298, 300–301, 319, 350, 368, 396
- пророчество 128, 302, 450, 473
- простота 339, 350, 356, 378, 387, 397, 457, 458
- божественная 196, 218, 219, 247, 251, 253, 263, 282, 283, 300, 310, 334, 462, 465, 475
- боговидная 326
- единовидная 359
- умных природ 461
- ума 327, 333, 347, 392
- души 339
- душевная 420
- созерцание П. 364
- в вере 378
- противодействие 22
- псалмопение 40, 56, 102–104, 125, 141 слл., 436–438
- псалмы 127, 141
- Радость 39, 97, 100, 124, 145, 148, 230, 265, 317, 319, 329, 332, 335, 357, 359, 362, 363, 373, 377, 393, 396, 407, 411, 419
- во Христе 379
- духовная 338, 374, 399, 453
- невообразимая 346, 375
- неизреченная 359, 366
- истинная 399
- любовная 419
- сладкая 355
- разделение
- (богосл.) 184, 219, 230, 236–238, 260, 292
- ума на многое 320, 327, 333, 338, 347, 364
- раздражение 119
- различение (богосл.) 217, 230, 235, 298, 310, 446, 456 слл.
- разум 42, 125, 145, 223, 225, 228, 283, 310, 405
- Бог (Единое) превосходит Р. 315, 332, 335, 336, 347, 359, 362, 366, 367, 467
- созданный 366
- духовный 390
- человеческий якобы выше света 267
- неисцеленный 86
- затемнение 14
- Р. лишены растения и животные 208
- разумный 12, 18, 23
- разумное начало 13–14, 16, 17, 22, 23
- рай 146, 308, 310, 311, 424
- чистая жизнь и наслаждение 410
- чувственный и духовный 371

- распри 128
- распущенность 441
- рассечение (богосл.) 237, 260, 271
- робость *см.* боязнь
- рождение 315, 323, 367
- Сына Отцом 255, 460
 - бесстрастность 177, 178
 - (пре)вечное 252, 253, 261
- духовное 316, 318
- руководители духовные 125, 127–128
- рукоделие 119, 125, 438

- Савеллианство 204–205, 457, 466
- *см. также* ИУ (Савеллий)
- самобожество 295, 299
- самобытие 248–250
- самолюбие 12
- самопроизвольность 146, 292
- самоубийство 92–93
- самоукорение 122
- сатана *см.* диавол
- сверхбог 249, 251
- сверхсущее 174, 249, 251, 311, 325, 354
- свет 103, 127
 - духовный 376
 - единовидный 355
 - истинный 411
 - мысленный 343, 352, 364
 - умный 344, 403, 421
 - умопостигаемый 413
 - умственный 358
 - знания 384
- чувственное видение во время молитвы 92
- Иисуса 369
- Фаворский (божественный) 219, 221–222, 224, 228, 466 *слл.*
 - есть божество 240
 - именуется божеством 227, 235, 263
 - вечно узревается у сущности Бога 286
 - не является сущностью Божией 277
 - нетварен 190, 235, 273, 298
 - свойства его 190–191, 214, 222, 225, 236–237
 - обоживает 197
 - созерцание С. принадлежит Духу 276
 - хотя и видим телесными глазами, он ни чувственный, ни умопостигаемый, но запредельный всему 273, 275
 - виден
 - духовными очами 276
 - нетварной силой Духа 299
 - через Духа видим и телесными глазами 276, 278
 - согласно еретикам, тварен 222, 224–226, 263
 - по Варлааму, ниже человеческого разума 267
 - по мнению еретиков, ниже ангелов и человеческих душ 299
 - называется еретиками
 - то тварным, то нетварным 209
 - ни тварным, ни нетварным 299
 - решение о С. Ф. Собора 1341 г. 213
- свойства 335, 343
 - Бога 201–203, 248, 251, 253, 282, 283, 285, 296, 298, 330, 334, 363, 466
 - безначальны и многи 193
 - ипостасные 190, 194, 294
 - *см. также* свет Фаворский, энергии
 - молитвы 91 *слл.*
- Святой Дух *см.* Дух Святой
- святые
 - равны Христу 198
 - безначальные, вечные

- и небесные 200
- не причастны сущности Бога 301
- Священное Писание 56, 382⁽²⁰⁵⁾, 384, 385, 387
- познание Бога через П. 384, 387
- свидетельствует об истине 377, 378
- наставляет в любомудрии 382
- непротиворечиво 268
- трудноразумеемо для большинства 273
- упражнение в поучении 35
- келейное чтение 435, 438
- имеет силу против бесов 36
- гимны суть соцветия П. 140
- в П. нет некоторых богослужебных выражений 216
- себялюбие 120, 123
- семя 27, 119, 419
- сердце 58, 78, 98, 100, 353, 355, 387–389, 407, 453
- действие Святого Духа, духовная сила в С. 363, 366, 369, 370, 375, 379, 387–389, 399
- открытость 420
- восхождение в С. 151
- очищение 103, 104, 441
- чистое 95, 121, 420
- смиренное 344
- хранение 96–99, 103, 104
- безмолвие сердечное 97, 413
- умственное единение 376
- радость 97
- озарение, осияние 342, 359, 413
- уклонение 156
- страстное 102
- нечистое 104
- кичение 92
- сила, -ы Божии (божественная) 300–301, 316
- безначальны 192
- отлична от сущности 287
- отличны друг от друга 304
- нетварная называется божеством 295
- Духа 231
- по акиндинистам, тварны 192–193, 195
- символ 13, 203, 210, 451
- природный 222
- сияние, осияние, -я 197, 260, 282, 330, 346, 418
- божественное, божественной природы 214, 219, 220, 222, 225, 301, 349, 361, 395, 405, 414, 419
- нетварное 186, 198, 297
- богодеятельное 406
- Духа 399, 417
- богозрительные 358, 366
- созерцаний 422
- безвидное 413
- огненное 360
- тела Господня 199, 221
- ума 334, 353, 355, 364, 378
- сердца 359
- *см. также* свет Фаворский
- славолюбие 345
- славословие, -я
- Бога 26, 140 слл.
- людские 123
- сластолюбие 119, 345
- слезы 37, 92, 144, 344, 390, 420
- сладкие 38
- служение 29, 36, 119, 320
- Богу 148, 199, 361
- другим 21
- молитвенное 36
- по страху 29
- *см. также* богослужение, идо-лослужение
- случайность, случайное 13–14, 16, 40, 355, 360, 367, 389
- смерть 16
- каждодневная 406
- телесная праведников 411
- духовная 411

- любезная 27
- память о С. 16, 125
- боязнь 26
- грешная 26
- души 403
- смехотворство 440–441
- смирение 15, 56, 58, 118–122, 126, 153, 155, 378, 388, 390, 440
- смиренномудрие 18, 31, 33, 40, 126, 419, 441
- смущение 39, 128, 238, 361, 373, 436
- смятение 12, 207
- сновидения 128
- соблазн 77, 125, 129, 216, 217
- Собор 1341 г. 206–207, 209–211, 213, 220, 222, 273
- см. также по Указателю *цитат*
- совершенство, -а 14, 29, 102, 251, 333, 397, 404, 405, 421
- божественные 370
- совесть 155
- чистая 40, 96, 99, 410
- нечистая 26
- укоры 21
- созданный, создание (тварный, творение) 11, 13, 15, 18, 187, 193, 221 слл. *passim*
- созерцание 26, 58, 102, 118, 151–152, 326, 379, 381, 382, 385, 386, 388, 394, 406, 421–422
- три этапа 54
- три способа 389
- Бога 267, 271, 284, 397, 414, 415, 420
 - доступно тремя способами 318–319
 - безвидное, бескачественное, невоображенное и простое 392–393
 - и блага такого С. 416–417
- удел совершенных 103
- рождает любовь 417
- небрежение к С. 344
- см. также Боговидение
- сознание 16, 35, 39, 224
- сокровенное
 - делание 122
 - поучение души 438, 441
- божественная сокровенность 311, 343, 347, 348, 350–356
- сокрушение 35, 37, 39, 40, 42, 125, 126, 153, 390, 438
- сон 400, 436, 438
- на земле 119
- соразмерный 123
- состояние 315
 - гневное 16
 - безумия 352
 - хорошее 22
 - спокойное 317
 - беспристрастности 421
- молитвы 91, 102, 450
- безмолвия 333, 354
- созерцания 418, 469
- исступления 37
- души 441
- ума
 - естественное 402
 - наготы 378
 - блаженства 387
 - простоты 392
 - созерцания 352, 360, 369
 - восторга 399
 - манны 391
 - вышеестественное 352, 354
- сострадание 122
- существование 11, 12, 254
- сотаинник, посвященный 32, 73, 225, 277
- спасение 127, 129, 147, 380, 411, 422
- невозможно без обожения ума 381
- сребролюбие 12, 36, 55, 120, 345, 346
- см. также стяжание
- страсть, -и *passim* (102–104, 121, 324, 342, 346, 389, 390, 411, 413, 463 и др.)

- по природе нейтральны 54–55
- врачество 346
- бегут от любви 419
- искореняются любовью 422
- полное истребление 440
- похвальная 414
- *см. также* бесстрастие
- страстный, -ые 32, 55, 58, 123
- жизнь 346
- полнокровие 418
- наслаждение 22
- вожделение, желание 24, 29
- помыслы 30, 56, 57, 121, 126, 413
- волны горечи 390
- сердце 102
- начало (способность) души 339, 463
- страх 29, 30, 39, 54, 56, 268, 282, 377, 397
- Божий (божественный) 16, 17, 22, 27, 35, 42, 56, 141, 441
- восстания плоти 24
- перед наказаниями 29
- перед двубожием 226
- стремление, -я 118, 396, 397, 458
- к наукам 54
- к подвижанию 24
- к добродетели 28
- к духовному 396
- к сущему 324
- к будущему 346
- к блеску сияния 419
- незримое 362
- носового дыхания (при молитве) 99
- души 401
- ума 336, 338, 360
- мыслить лучшее 396
- восхвалять Бога 146
- к сверхъестественному (Едино-му, Богу и т. п.) 334, 338, 354, 356, 371, 372, 382, 392, 399, 404, 459
- неразумные 29
- говорить безрассудно 239
- вождения 22
- к постороннему 391
- к чувственному 421
- к разнообразной пище 55
- к славе 344
- стяжание 129
- болезнь С. (корыстолюбие) 21, ср. 410; *см. также* сребролюбие
- вожделеваемого 12
- избранного 32
- добродетелей 56
- бесстрастия 16
- субстанциальный 54
- свет 13
- субстанция 14, 463
- сущее 11–14, 16, 19, 350, 351, 366, 422, 461, 462, 466
- истинно 366
- присносущее 198, 201, 343, 393, 459
- смыслы 459
- предвечно существуют в Боге 464
- существо, -а 15
- подразделения 343
- Суций 11–16
- сущностный 11, 15, 18, 253, 422
- бытие 12
- жизнь 16
- знание 18
- премудрость 18
- вера 405
- движение 474
- энергия 174, 203, 304, 476
- свет 467
- Слово 15
- наитие Духа 473
- сущность *passim* (12–13, 18, 310 и др.)
- Бога (Божия, божественная) 349, 456 слл.
- неделима 472
- и природа Бога тождественны 183, 252

- природный порядок у Бога не является С. 303
- триипостасная 194, 204
- пресущественная 189, 202
- характеристики С. 237
- всегда проста 193
- нетварна 287
- бесстрастна и неизменна 195
- безначальна 193
- бесконечна 196
- по С. Бог невидим и неделим 277
- Дух все наполняет по сущности 281
- относительно С. Бог безымянен и неизречен 176
- именуется божеством 239
- отлична от Божественных энергии и ипостасей 179, 180, 217, 228, 298, 303
- характеризуется энергией 188
- нет С. без энергий 184, 187, 237
- причина и источник энергий 194, 195, 245–246
- нераздельна от энергии 237
- не причастуема 176, 186 ни святыми людьми, ни ангелами 301
- по мнению Акиндина
 - только С. нетварна 247, 279
 - не отличается от энергии Божией 182, 184, 186, 195, 197, 203, 232, 233
- решение о С. Б. Собора 1341 г. 213
- см. также энергия
- Сын Божий *passim*
- второй после Отца по чину, но не по природе 191
- именованья в Писании 453–454
- Таинство, -а 26, 35, 202, 420, 474
 - духовного единения 399
 - невыразимые 376, 388, 391
 - премирные 395
 - божественные 42, 387, 405, 409
 - Христовы 57
 - (в Евхаристии) 473
 - (церковные) 474
- тайна, -ы, тайность 265, 342, 351
 - Божии 35, 319, 321, 354, 380
 - Духа 267, 386
 - разумные 391
 - духовные 386, 388
 - неизреченные 380
 - преестественные 386
 - богословия 362, 383
 - созерцаний 374
 - откровение Т. 26
 - чудеса Т. 361
- тайный, -ые 347, 354, 357, 382
 - подвизание 123, 128
 - милостыня 129
 - псалмопение 141
 - песнопение 359
 - дары 400
 - посещение 38, 42
 - Единое 334, 347–349, 351, 352, 354–356, 382
 - гордыня 21
 - прелесть 31
 - коварство 268
- творение мира (сущего) 175, 184, 186, 187, 193, 195, 247, 252, 301, 366, 368
- тьень 13, 14, 123
- теопасхизм 69, 169
- терпение 23, 30, 33, 55, 119–121, 124, 368, 388, 403
- трезвение 91, 97, 155, 410, 411
- трехбожие 218–219, 246
- триипостасный
 - Бог (Божество) 194, 321, 363, 372
 - Единица 11, 339, 382

- сущность (природа) 194, 198, 204, 237, 240
- Троица 194, 216, 239, 304, 331, 339–341, 386, 398, 399
- Троическая Единица 331, 340
- общая благодать 471
- общие энергии 174, 188
- созерцание в Т. 386
- еретическое учение о вселении Т. 82
- см. также Бог триипостасный
- труд 94, 123, 377
- телесный 119, 370
- немногий 140
- добродетелей 31
- ради Христа 154
- трудолюбивый 33
- тщеславие 17, 33, 35, 36, 55–57, 94, 96, 118–120, 122, 125, 173, 258, 381
- тьма 13, 215, 267, 360, 419
- Убийство** 119
- удовольствие см. наслаждение
- удручение 126
- удинение 95, 103, 119, 388, 390, 408, 409
- ум 11–15, 18, 24, 25–28, 30, 33–35, 55, 58, 103, 319–422 *passim*, 436, 441, 461, 463, 464, 469, 472
- духовная природа 396
- природа У. — мышление 353, 396
- невещественный 395
- сверхприродный, сверхъестественный 334–335, 353–354, 357
- боговидный 363, 371, 408, 413
- богоносный 383
- весь в Боге 360
- обоженный 381, 391
- не сложен 463, 464
- простота и единство 326–327
- един по природе 316
- единение в самом себе 408
- единовидный 338, 341, 342, 346, 347, 349, 350, 352, 354, 355, 366, 369, 371
- созерцательный 360, 365
- созерцание
 - Бога (божественного) 351–354, 356
 - (взирание на) Единого 329–331, 363–364
- восхождение к Единому (божественному) 342, 347–348
- степени восхождения 382
 - пять ступеней 343, 346
- уподобление Единому 338–339, 351
- недвижимый 350
- неколебимый 119
- нерассеянный 363
- покой 346, 352, 369, 370
- два состояния обожения 391
- движение 316, 317
- божественный круг 420
- бесцветный 351⁽⁹⁴⁾, 376⁽⁹⁴⁾
- бодрствование 407
- блаженство 387
- веселие 392
- здравый 389
- и чувства 392
- изменение не по сущности, а по деятельности 329–330
- иступление 332, 365
- разделение и нераздельность 333
- разделение на многое 338, 347
- истинное веселие 335
- как часть души 118
- любовь к прекрасному 396, 398
- любомудрый 350
- нагой 359, 378, 382
- окрашивание 328, 350⁽⁹²⁾
- прост(ой) 376, 392
- разные чины 158
- рассмотрение Писания и творения 387

- свобода 321
- слава 334
- словно жернов 157
- ядущий манну 390–391
- соединен(ие)
 - с благодатью 388
 - с телом и миром 363
- омрачение 94, 392
- никчемный 146
- греховный и извращенный 336
- сознание греховности 402
- упражнение У. памятью о прежних грехах 125
- сосложение со страстями 121
- исцеление 54
- очищенный от страстей 126
- см. *также* молитва умная
- умиротворение 94, 406, 414, 419
- умопостигаемый 12, 30, 104, 151, 272, 273, 343, 344, 346, 354, 377, 403–405, 408, 413, 421
- усидчивость 34
- устроение 54, 55, 349, 357, 359, 360, 363
 - мирное 33
 - монашеское 123
 - молчания, безмолвное 349, 356
 - простое 353
 - обновленное 357
 - души 373
 - ума 370, 375, 377
 - высокое 355
 - духовное 362
 - бесстрастное 340
 - боготворное 320
 - боговидное 321, 371, 376
 - единовидное 340, 346
- усыновлять, усыновление 23, 409
- Философ, -ы 145, 153, 463
- философские науки 224
- философствование 408, 409

- Хваление Бога 26, 141, 154
 - ежедневное 144 слл., 157
- хранение
 - добра 28
 - сердца 97, 99, 101, 103, 104
 - мыслей, помыслов 30, 121
 - ума 441
- христианство 14¹⁰, 36

- Царствие Божие (Небесное) 118, 121, 145, 214, 269–271, 274, 278, 357, 409, 467
- целомудрие 12, 18, 21, 23, 33, 118, 241, 345, 346, 389, 441

Человек *passim*

- для чего сотворен 148
- каким был до грехопадения 371
- разумный Ч. лучше всего творения 158
- по благодати превосходит ангелов 365
- человекоугодие 31, 125
- чревоугодие 12, 36, 55, 121
- чтение 125, 407, 435, 436, 438
- чувство, -а 88, 146, 341, 343, 344, 346, 358, 371, 376, 379, 392, 396, 421
- органы 358
- спокойствие 363
- отдохновения 317
- обуздание 406
- охранение 349
- оживление 402
- просвещение 374
- отложение 377
- внешние 93, 95, 103, 104, 402
- плотское 421
- внутренние 402
- души, душевные 151, 156, 327, 369, 389, 390
- духовное 276, 333, 361, 362, 384, 395

- мысленное 351
- умное 276, 318, 351
- умственное 382
- истины 365
- любви 334
- блаженные 373
- божественное 342
- чудо 100, 147, 375, 393, 394

- Эллины, эллинское (т. е. языческое) 18, 184, 185, 202, 215, 252, 291–293, 319, 456, 459, 474
- энергия, -ии (действие, -ия, деятельность) 172–304 и 456–476 *passim*
- природная сила Бога 464
 - божественная 456 слл.
 - Божии непостасны 177, 178, 233–234, 237, 301
 - есть движение сущности 261, 262, 474
 - общие у Святой Троицы 176, 178, 188
 - источник Э. — Сын и Дух вместе с Отцом 189
 - Сын и Дух имеют многие нетварные Э. 189
 - в каком смысле Сын и Дух называются энергиями 234
 - причина Э. — сущность 237
 - неотделима от сущности 232
 - с сущностью нераздельно разделяемы и отличны друг от друга, но и неразлучны 260, 459
 - различие сущности и Э. изложено святыми не столь ясно 474
 - ниже сущности по причине и следствию 243, 244
 - ни отдельные от природы, ни в собственной ипостаси 240, 243
 - именуется божеством 240, 247,

- 288–290, 463
- есть божество э., отличное от сущности 180
- действие отлично от действующего 262
- отличие от сущности не устраняет простоты Бога 227
- вечны и не имеют начала во времени 202–206
- безначальна 196
- нетварны 178, 227, 253, 472
- премирны, домирны и в мире 175
- отличны друг от друга 304
- бывает многообразной 193, 233, 234, 287
- нетварных энергий множество 273
- волящая, созидающая, удерживающая и назирательная 175
- по ним в некоем отношении узревается Бог 175, 181
- тварная Э. характеризует тварную природу 188
- в каком смысле называются «делом» 253–255, 262
- наитствовала на Богоматерь и на апостолов 472–473
- по мнению Акиндина
- нетварные Э. самоипостасны 189
- Э. является Сын или Святой Дух 174, 177, 187, 233
- тварны 187, 231, 246
- то тождественны сущности, то тварны 260
- см. также действие, свойства Бога, сущность

Ярость 17, 22, 55, 119

- яростное, гневное начало 17, 22, 27, 100¹²⁶

УКАЗАТЕЛЬ ГРЕЧЕСКИХ СЛОВ¹

- ἀδιαφόρως 129⁶³
 (τὰ) αἰτιατά 322²⁹
 αἴτιον τέλος 11³
 αἰών 255³⁸⁹, 257³⁹⁶
 ἀνάγυρος 207⁽¹⁷⁵⁾
 ἀνυπαντίαστος 20⁽⁵⁰⁾
 ἀπαγωγή εἰς ἀδύνατον 254⁽³⁸⁶⁾
 ἀπειράκις ἀπείρως 201⁽¹⁴⁹⁾
 ἀπειροποίκιλος 152⁽⁷⁹⁾
 Ἀρειομανίτης 251³⁷⁷
 αὐτομετοχή 247⁽³⁵¹⁾
 αὐτοπάρακτος 292⁽⁵⁸⁰⁾
 βραδυφαγέω 24⁽⁷¹⁾
 βράσμα 152⁸⁰
 βραχυφαγέω 24⁽⁷¹⁾
 γνωστικός 140¹
 δευτέρα φιλοσοφία 224²⁴⁶
 διὰ δύο ἐσθίειν 24⁽⁷²⁾
 διαίρεσις 292⁽⁵⁸²⁾
 διάκρισις 292⁵⁸², 298
 διαφορά 292⁵⁸²
 εἰκῶν 250³⁷¹
 ἐκριζώτρια 422⁽¹²⁸⁾
 ἐνδιάθετος 20⁽⁴⁶⁾
 ἐνέργεια 315¹
 ἐνυπόστατος 177⁽³⁸⁾, 393⁽²⁵¹⁾, 451⁵
 ἐπιχείρημα 225⁽²⁴⁸⁾
 εὐρεσιολογία 256⁽³⁹⁴⁾
 ἡσυχία 401¹
 θεοποιός 185⁸¹, 402⁸, 474⁽⁷⁷⁾
 θεωρημοσύνη 252⁽³⁷⁸⁾
 θεός 175²¹, 227²⁶⁰, 316⁵
 θεότης 231²⁷¹
 θεωτικός 316⁶
 καλλοποιός 278⁽⁵¹⁸⁾
 καλονοησία 20⁴⁹
 καλόνοια 20⁽⁴⁹⁾
 λογομάθεια 35⁽¹³⁰⁾
 ὁμόθεος 198⁽¹³⁵⁾, 203⁽¹⁵⁵⁾
 μισότροφος 24⁽⁶⁹⁾
 νοερός 401¹
 οὐδέσιν (οἱ οὐδεῖς) 236⁽²⁹⁶⁾
 (τὰ) πάντα 178⁴⁰
 περίσου 222⁽²³⁹⁾
 πῆχυς βασιλικός 270⁽⁴⁶²⁾
 ποδηγός 402⁽¹⁰⁾
 ποικιλοφαγέω 25⁽⁷³⁾
 πολύλεσχος 272⁽⁴⁷²⁾
 πρᾶξις 315¹
 συγκεχυμένος (οἱ συγχύω) 403⁽¹⁵⁾
 σύμβαμα 13⁽⁶⁾, 14
 συνάφεια 202⁽¹⁵⁴⁾
 τρίβων 225²⁵²
 ὑπαλλαγή 276⁽⁴⁹⁸⁾
 ὑπόστημα 225²⁴⁹
 φαυλοπραγία 19⁴³
 φαυλόπραγος 19⁽⁴³⁾
 φύραμα 203⁽¹⁵⁶⁾
 φυτεύτρια 422⁽¹²⁸⁾
 χρόνος 255³⁸⁹
 ψευδοκτυπέω 18³⁵
 ψευδυπόνοια 20⁽⁴⁸⁾

¹ Составлен А. Г. Дунаевым. Включены (выборочно) комментированные или редкие слова.

СОКРАЩЕНИЯ

КНИГИ, ПЕРИОДИЧЕСКИЕ (СЕРИЙНЫЕ) И СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ¹

- Антология* 2009 — *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневича. Т. 2. СПб., 2009
- Арсений 1897 — Арсений [Ивашенко], еп. *Два неизданные произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века, а) Припоминания из того, что в разных сочинениях было написано против Латинян по поводу клеветы их на Духа Святого; б) Слово к Латинянам об опресноках, греч. текст и русский перевод*. Новгород, 1897
- БВ — Богословский вестник. Новая серия (М.; СП) [журнал имеется также на сайте: <<http://www.bogoslov.ru>>]
- Бриллиантов 1998 — Бриллиантов А. И. *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. ²М., 1998 (¹СПб., 1898)
- БТ — Богословские труды (М.)
- БУ ДВС — Бондач А. Г. *Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских Соборов»*. Ч. 1. *Соборы I–III* // БВ 7 (2008), 401–436 [№ 1–144]; 8/9 (2008/2009), 507–550 [№ 145–193]; Ч. 2. *IV Вселенский Собор* // БВ 10 (2010), 455–491 [№ 194–346д]; БВ 13/14 (2012; готовится к печати) [№ 347–403]. При ссылке указывается номер описания
- Василий (Кривошеин) 1996 — Василий (Кривошеин), архиеп. *Богословские труды 1952 [sic!] — 1983 гг.* Нижний Новгород, 1996
- ВВ — Византийский временник (М.)
- Вилинский 1906 — Вилинский С. Г. *Послания старца Артемия*. Одесса, 1906
- Добротолюбие*, V— *Добротолюбие* / [В рус. пер. еп. Феофана Затворника]. Т. 5. М., ³1900 (репринты и переизд.)
- Дунаев 2002 — *Прп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. graec. 694)* / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002 (готовится расширенное переизд. в 2012 г. в серии Σμάραυδος Φιλοκαλίας)
- ИАБ — *Исихазм: Аннотированная библиография* / [Сост.: А. Г. Дунаев и др.]; общ. ред.: С. С. Хоружий. М., 2004 (римские цифры отсылают к разделам, арабские — к номерам описаний)

¹ Помимо справочников, серийных и периодических изданий в список включена также научная литература, ссылки на которую приводятся более одного раза.

- Космос и душа 2005 — *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)* / Ред.: П. П. Гайденоко и В. В. Петров. М., 2005
- Леонтьев 1898 — *Аскетические творения святых отцов: Каллиста Катафигиота О божественном единении и созерцательной жизни; Иоанна Карпафийского Слово подвижническое* / Пер. с греч. Н. А. Леонтьев. Шестой выпуск патрологического отдела журнала «Православный собеседник» за 1898 год. [Т. 2. № 7/8. С. 1–110]. Казань, 1898
- Лосев 1997 — Лосев А. Ф. *Имя. Сочинения и переводы*. СПб., 1997
- Мейендорф 1997 — Мейендорф И., протопресв. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение* / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. СПб., 1997 (Subsidia Byzantinorossica; 2)
- Небольсин 2007 — *Изречения Секста* / Пер., вступ. ст. и комм. А. С. Небольсина. М., 2007
- Порфирий (Успенский), еп. *Восток христианский* III, 2, 1/2 — Порфирий (Успенский), еп. *Восток христианский. Ч. 3: Афон монашеский. Отд. 2. [Вып.] 1. Судьба его с 911 по 1861 г.* СПб., 1892; [Вып.] 2. *Оправдания истории Афона*. СПб., 1892 (РМ., 2007)
- Прохоров 2009 — Прохоров Г. М. *«Так воссияют праведники...»: Византийская литература XIV в. в Древней Руси*. СПб., 2009 (Б-ка христианской мысли. Исследования). [Переизд. статей из ТОДРЛ.]
- Путь к священному безмолвию 1999 — *Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов* / Сост., общ. ред., предисл. и примеч. А. Г. Дунаева. М., 1999
- ПЭ — *Православная энциклопедия*. Т. 1—. М., 2000— (издание продолжается)
- СДХА — *Сочинения древних христианских апологетов* / Репринт переводов прот. П. Преображенского с дополн. под ред. А. Г. Дунаева. [М.:] СПб., 1999
- Сидоров 1995 — *Метод священной молитвы и внимания* / Пер. и пред. А. И. Сидорова // Символ 34 (1995), 191–224
- ТОДРЛ — Ин-т русской лит-ры (Пушк. Дом) Росс. Акад. наук. Труды Отдела древнерусской литературы
- ТСО — *Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии*. Т. 1—[77]. М.; СП, 1843–1917
- ФРГФ — *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1* [единственно вышедшая]. *От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989 (Пам-ки философской мысли)
- ХЧ — Христианское чтение (СПб.) [номера с 1893 по 1917 г. размещены на сайте: <<http://www.spbda.ru>>, планируется сканирование и помещение в Интернете всего комплекта]

- ACO — *Acta conciliorum oecumenicorum*. Series I. Цит.: Т. 1. Vol. 1. P. 2 / Ed. E. Schwartz. Berlin, 1927; Т. 1. Vol. 1. P. 6 / Ed. E. Schwartz. Berlin, 1928 (1960); Series II. Vol. 2, 2 / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1992. [TLG[©] 5000.]
- Balfour 1994— *A Supplement to the Philokalia. The Second Century of Saint John of Karpathos* / By D. Balfour. First critical edition in collaboration with M. Cunningham. Hellenic College Press. Brookline, Massachusetts, 1994 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources; 16)
- Beck 1959 — Beck H.-G. *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. München, 1959 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft; 2. Teil, 1. Band) [1977]
- BHG — *Bibliotheca hagiographica graeca* / par F. Halkin. T. 1–3. ³Bruxelles, 1957 (Subsidia hagiographica; 8a); *Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae* / par F. Halkin. Bruxelles, 1969 (Subsidia hagiographica; 47); *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae* / par F. Halkin. Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica; 65)
- BZ — Byzantinische Zeitschrift (Leipzig)
- CCSG — Corpus Christianorum. Series Graeca (Turnhout; Leuven)
- CFHB — Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis (Berolini; Novi Eboraci)
- CPG — *Clavis Patrum Graecorum* / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum). Vol. I: *Patres antenicaeni*, 1983 [N 1000–1925]; Vol. II: *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, 1974 [N 2000–5197]; Vol. III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, 1979 [N 5200–8228]; Vol. IV: *Concilia, catenae*, 1980 [N 8500–9444, C 1 — C 179]; Vol. V: *Indices, initia, concordantiae* / Cura et studio M. Geerard et F. Glorie, 1987
- CPGAdd — CPG (vol. III) + Vol. III A: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, addenda volumini III* / a J. Noret parata. Turnhout: Brepols, 2003 (Corpus Christianorum)
- CPGS — CPG + *Supplementum* / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adjuvantibus F. Glorie et J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1998 (Corpus Christianorum)
- CPGSAdd — CPGS + CPGAdd
- CPL — *Clavis Patrum Latinorum* / <...> Commode recludit E. Dekkers, <...> praeparavit et iuvit A. Gaar, editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis, 1995 (Corpus Christianorum, Series Latina)
- CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain)
- Daniélou 1950 — Daniélou J. *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, 1950
- Disdier 1932, 1942— Disdier M.-Th. *Jean de Carpathos: l'homme, l'oeuvre, la doctrine spirituelle* // *Echos d'Orient*. 35 année [= vol. 31], № 167, juillet-sept. 1932, p. 284–303 [= Disdier 1932]; vol. 39, № 199–200, 1941–1942, p. 290–311 [= Disdier 1942]

- DSAM — *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Vol. 1–17. Paris, 1937–1994
- DTC — *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 1–15. Paris, 1903–1950; Tables générales. Vol. 1–3. Paris, 1951–1967
- GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berlin)
- Hausherr 1927 — Hausherr I. *La méthode d'oraison hésychaste* // *Orientalia Christiana*. Vol. IX.—2. Roma, 1927. Num. 36 (Iunio et Julio)
- Hausherr 1930 — Hausherr I. *Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste* // *Orientalia Christiana* 20 (1930), fasc. 3 [№ 66]. P. 179–182
- Hausherr 1960 — Hausherr I. *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1960 (*Orientalia Christiana analecta*; 157)
- Hausherr 1966 — Hausherr I. *Hésychasme et prière*. Roma, 1966 (*Orientalia Christiana analecta*; 176)
- Ivanova-Sullivan 2005 — Ivanova-Sullivan T. D. *Lexical Variation in the Slavonic Thekara Texts: Semantic and Pragmatic Factors in Medieval Translation Praxis*. The Ohio State University, 2005. Diss. [UMI Microform 3180649.]
- Jugie 1933 — Jugie M. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. T. 3: Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio*. Parisiis, 1933
- Koutsas 1996/1997 — Callistos Angelicoudès. *Quatre traités hésychastes inédits* / Introduction, texte critique, traduction et notes par Archim. Syméon Koutsas, Dr. en Théol. // *Θεολογία*. 1996. Τόμος 67, τεύχος 1. Σ. 109–156; T. 2. Σ. 316–360; T. 3. Σ. 518–529; 1997. Τόμος 68, τεύχη 1–2. Σ. 212–247. Τεύχος 3. Σ. 536–581. [Отд. изд.: Αθήναι, 1998.]
- LSJ — *A Greek-English Lexicon* / Compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised... by H. S. Jones and R. McKenzie... With a revised supplement 1996. Oxford, 1996
- Mansi — Mansi J. [et alii]. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 1–53. Flor.; Venet.; Parisiis; Arnhem; Leipzig, 1795–1927.
- Nadal 1995 — *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* / Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven, 1995 (CCSG; 31)
- OCP — *Orientalia Christiana periodica* (Roma)
- PG — *Patrologiae cursus completus, series Graeca* / Accurante J.-P. Migne. Vol. 1–160. Parisiis, 1857–1866 (и репринты)
- PGL — *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961
- PL — *Patrologiae cursus completus, series Latina* / Accurante J.-P. Migne. Vol. 1–221. Parisiis, 1844–1864
- PLP — *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Erstellt von E. Trapp. Wien, 1976–1996. Fasc. 1–12; Beihefte, Addenda, Register [CD ROM-Version: Wien, 2001]

- Rigo 1993 — *I padri Esicasti. L'amore della quiete* (ho tes hesychias eros). *L'escismo bizantino tra il XIII e il XV secolo* / Intr., trad. e note di A. Rigo. Magnano: Edizioni Qiqajon; Comunità di Bose, 1993² (Padri orientali; [9])
- Rigo 2008 — *Mistici Bizantini* / A cura di A. Rigo. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008³
- RPK — *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350* / Hrsg. v. C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. Wien, 1995 (CFHB; 19/ 2)
- SC — *Sources Chrétiennes* (Paris)
- Sinkewicz 1987 — Sinkewicz R. E. *An early Byzantine Commentary on the Jesus Prayer: Introduction and Edition* // *Mediaeval Studies* 49 (1987), 208–220
- Stiernon 1974 — Stiernon D. *Jean de Karpathos, écrivain byzantin (5^e–7^e siècle). 1. Oeuvres. 2. Doctrine* // DSAM. Vol. 8. Paris, 1974. Col. 589–592
- TB II — *La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II (XIII^e–XIX^e s.)* / Sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002 (Corpus Christianorum)
- TLG — *Thesaurus linguae Graecae, versio E (CD ROM)* (без учета дополнений on-line)
- TLG* — то же, но с учетом дополнений on-line (только в указателе цитат): <<http://www.tlg.uci.edu/>>
- WBS — *Wiener Byzantinistische Studien* (Wien)
- ГПА — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Τ. 5. Λόγοι. Κατὰ Ἀκινδύνου Λόγοι ἀντιρρητικοὶ Α'–Γ'* (Ἑλληνες πατέρες τῆς Ἐκκλησίας; 87). (Подробнее о данной серии см.: ИАБ VI, 1039.)
- ГПС — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἐκδίδονται ἐπιμελεία Παναγιώτου Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη. Цит.: Т. Α'. Λόγοι ἀποδεικτικοί, Ἀντεπιγραφαί, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων / ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Χρήστου, 1962 (᾽1988); Т. Β'. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346 / ἐκδίδουν Π. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, 1966 (᾽1994); Т. Γ'. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / проλογίζει Π. Χρήστου, ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, 1970; Т. Ε'. Κεφάλαια ἐκατὸν πενήκοντα, ἀσκητικὰ συγγράμματα, εὐχαὶ / ἐκδίδει Π. Κ. Χρήστου, 1992
- Θηκαῤῥς 2008 — *Θηκαῤῥς. Στίχοι εἰς τοὺς θεῖους Ὑμνοὺς, Διονυσίου καὶ Μητροφάνους Περί τῶν Ὑμνων, Θηκαῤῥ μοναχοῦ Λόγοι περὶ πίστεως, Ἑρμηνεία τῶν Ὑμνων, Ὁρολόγιον τῶν θείων Ὑμνων, Ἀσκητικὴ*

²Рец.: Лурье В. М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян. 1–2 // ВВ 57 (82), 1997, 309–317 (см. с. 315 сл.).

³Рец. А. Г. Дунаева: БТ 42 (2009), 368–371.

- Άκολοοθία, Χαροποιά Πένθη, Θεοδούλου μοναχοῦ Διήγησις καὶ Ἀνθολόγιον περὶ τῶν Ὑμνων* / Εἰσαγωγή: Π. Ἰ. Σκαλτσῆς. Ἅγιον Ὅρος: Ἐκδ. Ἰ. Μονῆς Παντοκράτορος, 2008
- Μπούλοβιτς 1980 (1983) — Μπούλοβιτς (Εἰρηναῖος, ἱερομον.). *Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*. Ἀθήνησι, 1980 (Ἔεσσαλονίκη, 1983 [Analecta Vlatadon; 39] с той же нумерацией сносок, но с другой пагинацией)
- Σκαλτσῆς 2008 — Σκαλτσῆς Π. Ἰ. *Ἡ παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὸ ὥρολόγιον τοῦ Θηκαρά*. Θεσσαλονίκη, 2008
- Σωτηρόπουλος 1993 — Διονυσίου μοναχοῦ *Κεφάλαια γνωστικὰ πεντήκοντα περὶ διαφορᾶς τῶν θείων ὕμνων* / Εἰσαγωγή — Κριτικὸν κείμενον (Τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενον) ὑπὸ Χ. Γ. Σωτηροπούλου. Ἀθήναι, 1993
- Φιλοκαλία — Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων... ¹Venetiis, 1792 [в одном томе]; ⁵Т. 1–5. Ἀθήναι, 1991–1992

ΠΡΟΚΗ ΣΟΚΡΑΚΕΝΗΑ Κ ὙΣΛΟΒΝΗ ὀΒΟΖΝΑΚΕΝΗΑ

- ΓΗΜ — Γοσυδραственный исторический музей (Μ.)
- Μ. — Москва
- РГБ — Российская государственная библиотека (Μ.)
- СП — Сергиев Посад
- СПб. — Санкт-Петербург
- СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева Лавра (СП)

^{1, 2} — номер издания

^{Р, Г} — репринт

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителя	5
Условные обозначения.	8

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСИХАСТСКИЕ ТЕКСТЫ

Прп. Иоанн Карпафийский	9
<i>Блаженного Иоанна Карпафийского сто семнадцать глав [Вторая сотница]</i> (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)	11
<i>Иже во святых отца нашего Иоанна Карпафийского Слово подвижническое и очень утешительное к обратившимся [к нему] монахам из Индии, восполняющее число ста глав</i> (пер. с древнегреч. Н. А. Леонтьева, ред. пер. и примеч. А. Г. Дунаева)	37
Приложение. А. Г. Дунаев. <i>Преподобный Иоанн Карпафийский</i> (патрологический очерк)	43
Анонимное догматическое толкование на Иисусову молитву	65
<i>Анонимное догматическое толкование на молитву «Госпо- ди Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь»</i> (редак- ция 1) (пер. с древнегреч. и примеч. В. Г. Патрина под ред. А. Г. Дунаева)	72
Пс.-Симеон Новый Богослов	75
Условные обозначения.	90
<i>Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Бо- гослова</i> (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)	91
Приложение. А. Г. Дунаев. <i>Проблемы композиции и авто- рства трактата «Метод священной молитвы и внима- ния»</i>	106
Симеон Евхаитский	115
<i>Послание Симеона, митрополита Евхаитского, Иоанну, мо- наху и затворнику</i> (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)	118

Дионисий монах	131
<i>Дионисия монаха пятьдесят познавательных глав о превосходстве божественных гимнов (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева).</i>	140
Свт. Григорий Палама	161
Условные обозначения.	171
<i>Первое опровержение Акиндина, содержащее перечисление ересей, в которые рискнули впасть он сам и его сторонники, говорящие, что в Боге совершенно не различаются сущность и энергия (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева).</i>	172
<i>К тому же Акиндину — еретику [и стороннику] дурного мнения Варлаама, написавшему сочинение в защиту этого [зломыслия] после бегства одного [Варлаама] и его соборного осуждения, — опровержение второе (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)</i>	218
<i>Изложение чудовищного множества нечестий Варлаама и Акиндина (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)</i> . . .	297
Каллист Ангеликуд	305
<i>Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманнные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни (пер. с древнегреч. Н. А. Леонтьева, ред. пер. А. Ф. Лосева, выборочная сверка с греч. А. Г. Дунаева, примеч. Н. А. Леонтьева, В. В. Биbihина и А. Г. Дунаева).</i>	315
<i>Слово XVI о духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии (пер. с древнегреч. М. В. Грацианского под ред. и с примеч. А. Г. Дунаева).</i>	401
Приложение. О. А. Родионов. <i>Рукописная традиция трактата Каллиста Ангеликуда «О божественном единении»</i>	423
Свт. Филофей Коккин	429
<i>Святейшего патриарха Константина-града кир Филофея предание своему ученику о том, как внимательно пребывать в келье вместе со своими послушниками (пер. с древнерус. монаха Алипия (Вербицкого) под ред. и с примеч. А. Г. Дунаева).</i>	434
Свт. Марк Эфесский	443
<i>О словах, содержащихся в божественной молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева)</i>	450

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов</i> (пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева, ред. пер. и примеч. А. Г. Дунаева)	456
[О сущности и энергии]	456
О божественном свете	466
О духовных дарах благодати	470
[Дополнительные главы] (пер. с древнегреч. и примеч. А. Г. Дунаева).	474

УКАЗАТЕЛИ

Указатель цитат	481
Священное Писание	481
Античные авторы	488
Святые отцы и древнецерковные авторы.	490
Соборные акты	513
Богослужebные тексты.	514
Именной указатель	515
Древние лица и мифические персонажи	515
Ученые и издатели нового и новейшего времени	522
Предметный указатель	529
Указатель греческих слов	551
Сокращения	552

ВИЗАНТИЙСКИЕ ИСИХАСТСКИЕ ТЕКСТЫ

Составление, общая и научная редакция А. Г. Дунаева

Заведующая редакцией Ж. П. Григорьева. Редактор Н. В. Ивкина. Технический редактор З. С. Кондрашова. Корректор Е. А. Рипс. Верстальщик М. А. Алимпов. Подписано в печать 07.03.2012. Формат 60×90/16. Объем 35,0 печ. л. Тираж 2 000 экз. Заказ № . Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 119435, Москва, ул. Погодинская, д. 18

Оптовый отдел реализации: (499) 246-52-08, 703-02-14. Добавочные: 22-90, 22-91, 22-70.

Магазин: (499) 245-30-68. E-mail: books@rop.ru